

1(091)КМА  
М742

МОГИЛЯНСЬКІ

# ІСТОРИКО- ФІЛОСОФСЬКІ СТУДІЇ







020114

Національний університет  
«Києво-Могилянська академія»

МОГИЛЯНСЬКІ

---

# ІСТОРИКО- ФІЛОСОФСЬКІ СТУДІЇ

Наукова бібліотека  
Національного університету  
«Києво-Могилянська  
академія»

Київ



Видавничий дім  
«Києво-Могилянська академія»  
2008



#### РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

*Ткачук М. А.*, д-р філос. наук – голова редколегії (НаУКМА)

*Бичко І. В.*, д-р філос. наук (НаУКМА)

*Бондаревська І. А.*, д-р філос. наук (НаУКМА)

*Горський В. С.*, д-р філос. наук (НаУКМА)

*Пролеєв С. В.*, д-р. філос. наук (НаУКМА)

*Сватко Ю. І.*, д-р філол. наук (НаУКМА)

*Гусєв В. І.*, канд. філос. наук (НаУКМА)

*Козловський В. П.*, канд. філос. наук – відповідальний секретар (НаУКМА)

#### Рецензенти:

*Горак А. І.*, д-р філос. наук,

Міжнародний Соломонів університет

*Єрмоленко А. М.*, д-р філос. наук,

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

#### Редактори-упорядники:

*Бондаревська І. А.*, д-р філос. наук, доцент

*Козловський В. П.*, канд. філос. наук, доцент

*Рекомендовано до друку Вченою радою НаУКМА,  
Протокол № 27(9) від 24 травня 2007 р.*

## ДОСЛІДЖЕННЯ

<i>Довга Лариса. Наука про покуту в українських текстах XVII ст. ....</i>	7
<i>Козловський Віктор. Моделі реконструкції кантівської антропології .....</i>	39
<i>Бондаревська Ірина. Наскрізний сюжет творів Григорія Сковороди .....</i>	106
<i>Сватко Юрій. Новочасна модель філософування в системі розумно-життєвих ідеалів європейського модерну .....</i>	132
<i>Головащенко Сергій. Філософські та богословські засади західноєвропейської біблеїстики: досвід критики та рецепції в КДА (др. пол. XIX – поч. XX ст.) .....</i>	188
<i>Крымский Сергей. Идея Софии и метафизика символично-художественного мирозерцания .....</i>	214
<i>Кузьміна Світлана. Філософсько-педагогічні студії Степана Ананьїна .....</i>	222
<i>Голіченко Тетяна. Роздуми довкола сучасної історико-філософської методології: «ідеологія контексту» та її критика у працях І.-ІІІ. Зарка .....</i>	240

## ЮВІЛЕЇ

<i>Ткачук Марина. Олексій Гіляров: Роздуми з приводу ювілею ....</i>	257
<i>Гіляров Олексій. Що таке філософія і що вона може і чого не може дати? (Пер. з рос. Марини Ткачук) .....</i>	272



## ПЕРЕКЛАДИ

<i>Менжулін Вадим.</i> Континентальна та аналітична філософія: проект возз'єднання біографій .....	293
<i>Крічлі Саймон.</i> Континентальна філософія: дуже короткий вступ (Пер. з англ. <i>Вадима Менжуліна</i> ) .....	301
<i>Голіченко Тетяна.</i> Передне слово до перекладу статті Анрі Бергсона «Французька філософія» .....	337
<i>Бергсон Анрі.</i> Французька філософія (Пер. з фр. <i>Тетяни Голіченко</i> ) .....	343

## ОГЛЯДИ ТА РЕЦЕНЗІЇ

<i>Мінаков Михайло.</i> Тематика історико-філософських досліджень і самоідентифікація сучасної філософської думки в Україні .....	389
<i>Лисий Іван.</i> Проблема національної визначеності української філософії (огляд публікацій 2005–2006 рр.) .....	404
<i>Лисий Іван.</i> Оприсутнений Франко Володимира Мазепи (Рецензія на книжку В. Мазепи «Культуроцентризм світогляду Івана Франка») .....	414
Відомості про авторів .....	422

## Могілянські історико-філософські студії – заклик до співпраці!

---

Збірник наукових праць *Могілянські історико-філософські студії* репрезентує фахові наукові доробки викладачів НаУКМА, а також фахові наукові праці дослідників інших навчальних закладів та наукових інституцій. Хоча матеріали збірника не об'єднані однією темою або проблемою, а радше дають загальне уявлення про окремі аспекти розвитку історико-філософської науки в Україні впродовж останніх років, визначення ключових проблем видається вкрай необхідним для забезпечення подальшого поступу в цій галузі науки. Ми маємо на меті зробити *Могілянські історико-філософські студії* неперіодичним фаховим виданням, головним завданням якого стане обговорення методологічних принципів і напрямів розвитку історико-філософського знання, а також стану і шляхів розвитку історико-філософських досліджень в Україні.

Дискусії про статус історії філософії як дисципліни спонтанно спалахують на наукових семінарах та конференціях, але не часто ця тема стає предметом обговорення на сторінках фахових філософських журналів. При цьому важливість самої теми для розвитку сучасної філософської думки, мабуть, не навважиться заперечувати ніхто.

Загальною рамкою всіх дискусій залишається проблема: *історія* філософії чи історія *філософії*? Проте коло питань, які потребують розв'язання, є значно ширшим. Який статус має історія філософії у дисциплінарному полі філософії? Чи потребує історико-філософське пізнання особливих методів і підходів



у роботі з текстами? В чому полягають ці методи і підходи? Як корелює історико-філософське пізнання з історичним пізнанням у визначенні відповідних методів і підходів? Як змінюється історико-філософське пізнання з розвитком міждисциплінарних взаємодій у сучасних гуманітарних науках? Яку роль відіграють філософські традиції та школи у формуванні методології історико-філософського дослідження? Який статус має релігійна філософія в контексті історико-філософського пізнання? Яких методологічних обмежень вимагає робота з релігійним текстом? Чи існують підстави для виокремлення історико-філософського джерелознавства? Всі ці, а також інші питання впливають із практики історико-філософських досліджень і спрямовані на експлікацію засад та підходів, які визначають характер роботи з історико-філософськими джерелами. І якщо ці засади та підходи не стають предметом спеціального аналізу, неможливо вести мову про наукові стандарти дослідження, а отже – про певну культуру наукової діяльності.

Очевидно, що відповіді на поставлені питання можуть бути діаметрально протилежними. Питання можуть бути сформульовані по-іншому, а також акцентовані в різний спосіб. Але сам факт обговорення специфіки історико-філософського пізнання і відповідних методів його реалізації дає шанс підвищити фаховий рівень історико-філософських досліджень в Україні та створити умови для формування діалогу між науковцями, в результаті якого можна було б сподіватися на формування наукової спільноти як гаранта високих стандартів дослідницької діяльності.

Висловлюємо сподівання, що *Могилянські історико-філософські студії* виконають функцію наукового форуму для вчених, об'єднаних інтересом до обговорення та вирішення означених проблем.

*Редакційна колегія*

## ДОСЛІДЖЕННЯ

---

Лариса Довга

### Наука про покуту в українських текстах XVII ст.

*У статті здійснено порівняння двох праць ( «Мир з Богом чоловіку», 1669 р., та «Наука про покаяння», 1671 р.), присвячених проблемам морального богослов'я, опублікованих у друкарні Києво-Печерської лаври за благословенням Інокентія Гізеля. Основним фокусом у порівнянні є визначення можливих авторів та цільової аудиторії цих текстів, а також можливість їх контекстуалізації у задуманій ще Петром Могилою програмі реформування Православної Церкви.*

Коли йде мова про дослідження тексту не тільки як замкнутого у собі феноменального явища (наприклад, філософського, богословського тощо), а і як джерела до вивчення суспільної свідомості того часу і того соціуму, у контексті якого він постав, першорядного значення набуває необхідність уточнити, хто є його автором, кому він міг бути адресований, врешті, чому цей текст постає саме у той час і в тому місці, де його уперше оприлюднено. Іноді можна знайти прямі відповіді на ці питання: у спогадах сучасників, щоденниках чи епістолярії самого автора, інших архівних матеріалах. Але частіше нам доводиться мати справу не з такими свідченнями, а з гіпотезами, що виникають як результат наукової реконструкції, спроби дослідника вмонтувати наявний феномен у його історичний контекст. Часто здійснення такої реконструкції схоже на процес вирішення рівняння з двома невідомими, коли для отримання результату потрібна або система рівнянь, або консенсус щодо можливих значень



одного з невідомих. Приблизно так виглядає справа, коли йдеться про визначення вірогідної цільової аудиторії трактату «*Мир з Богом чоловіку*»<sup>1</sup> (далі – «Мир»), опублікованого у Києво-Печерській лаврі 1669 року, та книжечки «*Наука про покаяння*»<sup>2</sup> (далі – «Наука»), що вийшла друком там само двома роками пізніше.

Загальний обсяг «Миру» – 704 стор. (30 нн. + 666 + 8 нн.) форматом ½ арк. До складу книги входить дві передмови («*До Його Царської Пресвітлої Величності*» – 18 стор.; «*До читача православного*» – 9 стор.), короткий розділ із вступними заувагами («*Увіщання передсловная*» – 4 стор.) та три частини («*Про покаяння загалом*» – стор. 5–61; «*Про того, хто кається*» – стор. 62–440; «*Про духівника*» – стор. 441–666). Кожна частина, своєю чергою, поділяється на глави та догмати, в яких поступово, переходячи від загальних понять і проблем до розгляду часткових питань чи буденних ситуацій, викладається моральне учення Православної Церкви.

Видання 1671 року значно менше за обсягом від трактату «Мир з богом чоловіку» (230 стор., формат в 1/8), до того ж набране шрифтом більшого кегля. До складу «Науки» входить одна передмова («*Каючомуся чителнику наука*», 10 стор.), тексти молитов, які слід читати перед і після сповіді (10 стор.), 3 частини («*Рахова(н)я своє(ї) совѣст(и)*» – 16 стор.; «*Якъ ч(о)л(о)вѣкъ грѣши(т) проти(в) Десяти Приказаній Б(о)жих*» – 27 стор.; «*О се(д)ми грѣха(х) сме(р)те(л)ны(х)*» – 71 стор.), розділ «*Лѣкарства на грѣхи*» (71 стор.), який розміщено після третьої частини, але не промарковано окремою

<sup>1</sup> На титульному аркуші цього видання значиться: «*Миръ съ Б(о)гомъ ч(е)л(о)вѣку, или покаянiе с(вя)тое, примиряющее Б(о)гови ч(о)л(о)вѣка. Ученiе мѡ(т)-писанiя С(вя)т(о)го и от Уч(и)т(е)лей Ц(е)рковныхъ собраннѡмъ. Въ С(вя)той Великой Чудотворной Лаврѣ Києво Печерской типоѡмъ изображенное бл(а)г(осло)вениемъ и испр(а)вленiемъ Прече(ст)на(г)о О(т)ца Иннокентiя Гiзiела М(и)л(ос)тiю Б(о)жiєю Архiмандриты тояжде С(вя)тѡя Лавры ... в ѣто о(т) ... Рож(де)ства Х(ристо)ва 1669*». [М., 1 нн.] (тут і далі всі виділення у цитатах мої. – А. Д.). Тут і далі поміщені у квадратних дужках літера М та цифри означають посилання на сторінку у «Мирі»; літера Н та цифри – посилання на сторінку у «Науці».

<sup>2</sup> На титульному аркуші цього видання вказано: «*Наука о тайнѣ с(вятого) покаянiя. То естъ о правдивой и сакраментальной Исповѣди. Приданы су(т) к тому и лѣкарства на грѣхи, и выводы о пожи(т)ку частой исповѣди. За бл(агосло)вение(мъ) в Б(о)гу Преве(лебного) Є(го) М(и)л(ости) г(осно)дина о(т)ца Иннокентiя Гiзiела Архiман(д)риты Ве(ликой) Чу(дотворной) Лавры Кие(вскiя) Пече(р)скiя в то(й) же С(вятой) Ла(врѣ) Ти(номъ) издадесѣ в ѣ(то) о(т) Ро(ждества) Х(ристо)ва 1671*».

частиною, «Выводы короткі» – 15 стор., «Замкненіє» – 6 стор. і на завершення зміст та молитва про прощення гріхів.

Якщо «*Мир з Богом чоловіку*», який став першим у практиці Православної Церкви трактатом, цілком присвяченим проблемам морального богослов'я<sup>3</sup>, до сьогодні бодай згадувався у деяких публікаціях, а його загальний зміст коротко викладений у праці Миколи Сумцова<sup>4</sup>, то на другу публікацію, та й то як на перевидання «*Миру*», а не як на самостійну працю, вказується лише у статті Ярослави Стратій про Інокентія Ґізеля, вміщеній в енциклопедичному довіднику «Києво-Могилянська академія»<sup>5</sup>.

Тим часом саме розгляд сукупності цих видань як таких, що логічно постали одне після одного<sup>6</sup>, дасть змогу перетворити наше рівняння з багатьма невідомими (якими є причина написання книжок, їх адресат, передбачувана суспільна функція тощо) у систему, а відтак знайти ключ до її розв'язання. І на цьому шляху нас будуть цікавити як спільні риси аналізованих текстів, так і їх найбільш характерні відмінності.

До спільних формальних рис належать такі:

- обидві книги опубліковано майже одночасно у Києво-Печерській лаврі з *благословення* Інокентія Ґізеля (слід звернути увагу, що «благословення» архимандрита Києво-Печерської лаври зовсім не вказує на те, що він був автором цих текстів);
- обидві присвячено проблемам морального богослов'я, а точніше – науці про тайну сповіді.

Найбільш видимі відмінності полягають у такому:

- у «*Мирі*» є бодай натяк на можливого автора / відповідального редактора трактату (на титулі вказано: «испра(в)ленієм» Інокентія Ґізеля), а у «*Науці*» навіть такий натяк відсутній;
- у «*Мирі*» є посвята і передмова, звернена до російського царя, у «*Науці*» немає жодних дедикацій зверхникам чи покровителям;

<sup>3</sup> Докладно про це див.: Ks. Jan Pryszmont. Ze specyfiki prawosławnej myśli moralnej // Ks. Jan Pryszmont. Historia teologii moralnej. – Warszawa, 1987. – S. 303–306.

<sup>4</sup> Див.: Сумцов Н. Ф. Иннокентий Гизель // Сумцов Н. Ф. К истории южно-русской литературы XVII века. – Вып. III. – К., 1884.

<sup>5</sup> Горобець В. М., Стратій Я. М. Ґизель Інокентій // Києво-Могилянська академія в іменах. XVII–XVIII ст. – К., 2001. – С. 168–170.

<sup>6</sup> Можливо, у цей логічний ряд слід поставити ще й книжку Йоанікія Галятовського «Гріхи розмаїті», що вийшла друком у Чернігові 1685 р, у якій також викладається наука про гріхи та покаання.

- «Наука», на відміну від «Миру», видрукувана великим кеглем у зручному для користування малому форматі;
- загальний обсяг тексту, вміщеного в «Науці» (враховуючи різницю форматів), приблизно вшестеро менший, ніж у «Мирі»;
- «Наука» написана простою українською, а «Мир» – церковнослов'янською мовою.

Тепер звернемося до порівняння змісту обох видань і спробуємо бодай гіпотетично окреслити їх адресатів.

Виходячи зі змісту передмови «до читача», вміщеної у «Мирі», напрошується висновок про начебто «широку» аудиторію, до якої звертається його автор, декларуючи намір сприяти викорінюванню гріхів у *«всякого чину ч(о)л(о)вѣка»* [М., 28 нн.]: як священників, так і мирян, незалежно від статків чи соціального стану. Разом з тим, звернене до надміру прискіпливого читача прохання не відкидати всієї науки про покаєння через те, що там може знайтися щось нове і незвичне або почерпнуте від іноземних авторів, вочевидь, передбачає аудиторію, добре обізнану з тогочасною богословською думкою, як православною, так і католицькою та протестантською<sup>7</sup>. Вміщений на початку цієї ж передмови патріотичний заклик людей *«различных званий»* [М., 22 нн.] викорінювати у собі гріхи, які стали причиною гніву Божого і кари, посланої у вигляді лютої многолітньої *«в Малой Россіи брани»* [М., 21 нн.], мабуть, адресувався також не пересічним вірянам, а представникам політичної (церковної та світської) еліти, що могли реально впливати на стабілізацію життя у виснаженій війною країні. Цікаво, що Гізель обґрунтовує актуальність написання і публікації трактату не внутрішніми потребами Церкви (як це робить Йоаникій Галятовський у праці *«Грѣхи розмаитіи»*, виданій у Чернігові 1685 року), а саме суспільною необхідністю направи морального стану соціуму задля встановлення миру і досягнення спільного блага.

Отже, трактат *«Мир з Богом чоловіку»* міг задумуватися як книга, адресована представникам тогочасної інтелектуальної еліти, насамперед добре освіченому вищому духовенству: настоятелям монастирів, парафіяльним священникам у великих містах, духівникам козацької старшини, ієрархам, до обов'язків

<sup>7</sup> Вочевидь, саме до них звернене застереження-прохання не відкидати поданого у трактаті морального учення тільки на підставі того, що деякі його принципи можуть видатися запозиченими від теологів інших християнських конфесій *«Ибо не токмо въ иновѣрныхъ, но и в Елли(н)ски(х) ученіяхъ иногда истинныя и здравому разуму служащія повѣсти, яко злато посредѣ блата обрѣ таяются»* [М., 29 нн.].

яких входило вирішення питань про відпущення особливо тяжких гріхів, яких не має права розгрішати пересічний парафіяльний священник. До того ж книга, написана церковнослов'янською мовою, мала свідчити про зрілість місцевої православної Церкви і про те, що її вчення не поступається католицькому чи протестантському ні наявністю власної сакральної мови, ні яким викладом догматики, ні охопленням різних проблем богослов'я, ні здатністю до практичного вирішення нагальних соціальних проблем (у тому числі в царині моралі).

У вступі, який передує викладові основного змісту трактату, Гізель пояснює значення термінів, які вважає ключовими для свого вчення. Це такі поняття, як совість, воля, благодать, оправдання та заслуга.

Перша частина трактату (*«Про покаяння загалом»*) присвячена, як би ми сьогодні сказали, теоретичним проблемам. У ній ідеться про те, що таке каяття та скруха і якими вони бувають; що таке сповідь та які її характеристики; що таке покута, якою вона буває, кого стосується, ким накладається, ким, коли, чому і як повинна здійснюватися; що таке гріх, яким є поділ гріхів, як розрізняються смертні гріхи від поточних (прощених), за якими ознаками визначається тяжкість гріха, яким чином смертний гріх може переходити у прощений та навпаки, а які обставини взагалі звільняють людину від відповідальності за скоєні вчинки; якими способами гріх може бути скоєний; які додаткові обставини скоєння гріховного вчинку слід враховувати, як вони можуть змінювати рід гріха, навіщо та у який спосіб ці додаткові обставини мають бути названі під час сповіді; якими мають бути дії священника, який приймає сповідь: (а) у разі, якщо для відпущення гріхів достатньо самого акту каяття та скрухи того, хто сповідається, (б) у випадках, які потребують накладення епітимії чи відсилання до архієрея. Судячи із загального змісту цієї частини, вона задумувалася як така, що адресується швидше священникам, ніж мир'янам. З тих моментів, які визначають усю концепцію трактату і є виразно «новими» для православної теології, звертає увагу вчення про матерію і форму каяття, а також про заплату (*«довлетвореніє»*) за гріхи, яке більш характерне для католицького вчення про мораль<sup>8</sup>. Варта уваги і спроба дати чіткі визначення усім вжитим поняттям.

<sup>8</sup> Про це див.: Корзо М. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв. Становление, эволюция и проблема заимствований. – М., 2007. – С. 310–312, 382.

Друга частина – *«Про того, хто кається»* – має характер, швидше, прикладний, ніж теоретичний, і саме вона могла бути зорієнтована у тому числі й на світського реципієнта. На початку в ній ідеться про те, як пенітент повинен збуджувати у собі почуття скрухи і готуватися до сповіді. Далі перелічені та докладно описані усі види і роди гріхів, названі найбільш поширені способи їх вчинення. Крім пояснення гріхів, вчинених проти чеснот богословських, 10 заповідей Божих та заповідей Церковних і опису семи гріхів смертних, виділено гріхи, які можуть статися при «тайнах святих церковних» (тут же дається опис суті самих тайн), гріхи, які волають до неба, гріхи проти справ милосердних та гріхи, характерні для окремих суспільних станів (гріхи духовного сану; сану подружнього і господарів; властей і будівничих добра спільного; купців, ремісників та інших станів). Завершує частину повчання про те, якою повинна бути сповідь, як слід себе поводити під час сповіді та після неї, перед, під час і після причастя.

Третя частина трактату (*«Про духівника, який слухає сповідь»*) адресується виключно священству: тут пояснено, хто має право бути духівником, що входить до його обов'язків, якою є відповідальність духівника перед Богом і перед паствою, в чому полягає сенс печаті сповіді. Новим для православної богословії є введене тут розрізнення функцій духівника як судді та як лікаря, чому присвячено дві окремих глави, у контексті яких найбільш яскраво розкриваються погляди автора трактату на роль Церкви як інституції, через яку можна ефективно впливати на формування суспільної свідомості.

Структура *«Науки»* порівняно з *«Миром»* не така розгалужена, а виклад матеріалу істотно відрізняється підкресленою простотою. На відміну від *«Миру»*, в ній немає урочистих передмов чи посвят, цілком відсутні теоретичні викладки, як і будь-які визначення богословських понять чи термінів (власне, кількість самих термінів, вжитих у цьому тексті, також мінімальна). Випущено майже всі прямі цитування Святого Письма чи Отців Церкви (загалом питома вага апеляцій до авторитетних джерел у *«Науці»* значно менша, ніж у *«Мирі»*, а ті посилання, що залишилися, в основному подано як переказ відповідної думки «своїми словами»). Немає жодного розділу чи параграфа, директивно спрямованого священникам: про

тайнства, про гріхи людей духовного сану, про функції духівника, про те, як приймати сповідь, давати розрішення, накладати епітимію, що таке печать сповіді тощо. Максимально коротко і доступно пояснюється, що таке каяття і скруха, як вони повинні проявлятися, що таке гріх, який принцип поділу гріхів, як відрізнити смертний гріх від прощеного, як може змінюватися «статус» гріха, яким чином гріх може статися, якими є обставини скоєння гріховного вчинку та як вони впливають на зміну роду гріха, як сповідувати обставини гріха та загалом як здійснювати покаяння. Сама форма викладу матеріалу більшої частини «Науки» (частини 1–3) – у вигляді коротких запитань, над якими має задуматися людина, екзамнуючи власне сумління – близька до 10-ї глави 2-ї частини «Миру», де викладено вчення про гріхи *«особнымъ саномъ случающихся»* [М., 382–428]. Але якщо у «Мирі» безпосередньо після кожного такого запитання здебільшого йде пояснення, чому такий вчинок є гріховним і як у тій чи іншій ситуації належить вчиняти, аби уберегтися від гріха або виправити його, то в «Науці» такі пояснення винесені у кінець книги (розділ *«Лѣкарства на грѣхи»*). До того ж, ці «ліки» (на сім гріхів смертних, звичку присягатися, неповагу до старших і наклеп) не прив'язані до конкретних проступків, а швидше стосуються норм поведінки взагалі і становлять своєрідну «позитивну» програму суспільної та релігійної етики. Ця частина книги (як і *«Выводи о пожитку частои исповѣди»* та *«Замкненіє»*) викладена у формі розповіді, а не у формі запитань, і через низку легкодоступних для розуміння прикладів повинна переконувати читача у перевагах праведного життя. На тлі лаконічності й простоти, характерної для мови «Науки», впадає у вічі низка повторів, що зустрічаються тут: у різних частинах книги автор по кілька разів повертається до тлумачення тієї самої думки, наприклад, коли мова йде про способи запам'ятовування власних гріхів або про необхідність вибирати належного духівника.

Єдиною прямою вказівкою на можливого адресата книжки у виданні 1671 року є назва вступної частини – *«Каючемуся чительнику наука»*, – яка, по суті, є не передмовою у звичному для XVII ст. розумінні, а коротким викладом причин, через які людина повинна приходити до «тайни святого покаяння», та способів очищення від гріха і утримання статусу Сина Божого

і наслідника Царства Небесного<sup>9</sup>. Сенс покаяння і кроки до його здійснення тут пояснено на одній сторінці (замість 60 сторінок у «Мирі») і зведено до чотирьох обов'язків пенітента: зненавидіти власні гріхи і погані звички; сповідатися у гріхах щиро і з великим жалем, нічого не додаючи і не приховуючи<sup>10</sup>; сповідатися перед священником «ростропным»<sup>11</sup> [Н., 2 зв.], наділений відповідною владою<sup>12</sup> і здатного навчати, наставляючи на шлях спасіння; охоче і дослівно виконувати усе, що священник накаже для спокутування гріхів. Окремо автор книги звертається до тих, хто має на собі уряд, чин, або обітницю і може часто впадати в якийсь «особний» (так би мовити «професійний») гріх. Їм радиться створити реєстрик злих вчинків, які в їхній практиці трапляються найчастіше (наприклад, купець обважує, продає неякісний товар тощо), щоб тут же ретельно фіксувати їх кількість, аби на сповіді без обману «выразити личбу грѣх(о)в» [Н., 4 зв.] та ті обставини, що можуть вплинути на зміну значущості проступку (наприклад, пояснити, кого об-

<sup>9</sup> Тут варто повністю навести цю настанову: «[Людина слабка, багато грішить, і, розуміючи це, Бог подав людині] *ро(з)маитии способы, ябыхь могъхь от всѣхъ тыхъ оузъ грѣховныхъ свободитися, и до першеи ласки Б(о)жеи прійти. Межи котрими подаеъ ему ТАЙНУ С(вя)таго ПОКАЯНІЯ, през которую можетъ знову изъ сына гнѣву, и изъ сына погибели, С(и)номъ Б(о)жіимъ зостати, и наслѣдникомъ Ц(а)рствія Н(е)б(ес)наго, если тылько ведаетъ нижеи описанного способу поступовати изволи(т)» [Н., 2].*

<sup>10</sup> Ця теза на 10 сторінках передмови повторюється чотири рази, а ще двічі повторюється порада записувати гріхи у реєстрик, щоб їх не забувати: «*А если быся кто выговля(л) (якъ многіи чиняют) ижъ для давности не могу помнѣти своихъ грѣхо(в), (що естъ неподобна абыся мѣли забы(т) смертелныхъ грѣхи) або якъ нѣкоторые мовя(т): умѣемо грѣшити, а не умѣємо сповѣдати. ... Нехай же собѣ таковыи прочитаетъ(и) нижеи описаны(й) рахуно(к) совѣсти, а в память собѣ возме(т), або писмо(м) назначи(т), якій бы все(б)ѣ грѣ(х) оцущил. Гдыжъ изъ карты можетъся сповѣдати, ничего еднакъ неприячиючи, а ни уме(н)шаючи, Ани якими околечностями затрудняючи, або ся выговляючи*» [Н., 3 зв.].

<sup>11</sup> На тому, що священник повинен бути «розторопним» і мати необхідний дозвіл від «старших», у передмові наголошено тричі. Мабуть, це була дуже актуальна проблема, бо у «Замкненю» ця ситуація описується ще раз, і досить барвисто. Автор застерігає покаяльників, аби ті, соромлячись сказати правду доброму духовникові, не шукали різних способів, якими можна цього уникнути і «Бога обдурити», зокрема: «*єдны д(у)ховниковъ себѣ що разъ о(т)мѣняю(т), або єдному д(у)ховнику єдно, а другое другому сказуютъ, абы д(у)ховникъ немогъ досконале уломности познати. Другіе себѣ ... легкомыслныхъ духовнико(в) шукаютъ. Третіи простаковѣ. Четверттии оумысле на по(д)пилю(х) с(вя)щенико(в) трафляютъ*» [Н., 114].

<sup>12</sup> Щоправда, тут вказано, що у крайньому разі можна сповідатися у будь-якого священника, навіть не наділеного старшими спеціальною владою. Це зауваження корелює із дискусією про те, чи буде дійсним хрещення дитини, якщо обряд проведено мирянином у ситуації, коли дитина могла померти нехрещеною, а поряд не було священника.



важував, на скільки і як часто)<sup>13</sup>. На завершення передмови пенітента застерігають, що на сповідь слід приходити у покорі, підбираючи такі слова, які б його звинувачували, а не виправдовували, при цьому говорити тільки про себе, не відкривати чужих гріхів і не називати жодних імен. Після передмови уміщено дві молитви, що їх віряни повинні промовляти перед сповіддю і після неї<sup>14</sup>.

Перша частина «Науки» у коротких тезах пояснює, як людина може согрішити. Градація гріхів досить проста й істотно відрізняється від наведеної у «Мирі». Вони поділені на три основні групи: гріхи проти Бога, проти ближнього і проти самого себе<sup>15</sup>. Гріхів проти Бога описано 19 і вони зводяться, в основному, до формальних моментів: неухажне або неналежне провадження вечірніх та ранішніх молитов, невідвідування літургії або неналежна поведінка під час її слухання, недбале ставлення до сповіді та причастя, блазнювання, звертання до ворожок, віра у забобони, прохання про чудо<sup>16</sup>, ламання обітниць, присягання без потреби або у справах несправедливих, невіддавання Богові належної любові, вдячності та честі, впадання у відчай.

Значно більше уваги приділено нормам щоденної поведінки у соціумі (гідним / не гідним доброго християнина вчинкам) – це гріхи проти ближнього (всього 18) та проти самого себе (всього 16). До гріхів проти ближнього віднесено: порушення загальних вимог любові та здійснення справ милосердних<sup>17</sup>, поваги і покірності щодо господарів і старших над собою; надання злих порад, підлабузництво, гнівливисть, заздрість, злодійство. Як і в «Мирі», чимало уваги приділяється питанням збереження «честі» і доброї слави ближнього. З 18 випадків, якими можна согрішити проти ближнього, 11 так чи інакше стосуються зазіхання на честь<sup>18</sup> (введення у неславу, насмішки

<sup>13</sup> У «Мирі» вказано, що, готуючись до сповіді, вірянин повинен дати відповіді на питання «Кто? Что? и Камо? Ког(д)а? Почто? И Како?» [М., 39]. У «Науці» ці запитання сформульовано: «Кто? Коли? Где? З ким?» [Н., 3 зв.].

<sup>14</sup> У «Мирі» тексти молитов узагалі не наводяться.

<sup>15</sup> Такого поділу гріхів взагалі немає у «Мирі», а ті, що віднесені до гріхів проти Бога, частково розглянуто у гріхах проти заповідей Церковних та проти цнот богословських.

<sup>16</sup> «Если Б(о)га хуслиь домагаючися якихъ знаковъ и чу(д)» [Н., 12 зв.].

<sup>17</sup> «Кого в оутраченю видати змилова(л)ся и ратуно(к) оучинилъ кийъ» [Н., 13 зв.].

<sup>18</sup> Свідченням особливої уваги до цих питань є і той факт, що у частині під назвою «Лъкарства на грѣхи», крім семи смертних гріхів, під окремими рубриками розглянуто тільки ті ситуації, що так чи інакше пов'язані з віддаванням честі або збереженням її: «присягання», «віддавання честі родичам і старшим» та «наклеп».

над явними чи потаємними вадами, невіддавання належних почесей, заохочення до ганебних вчинків тощо). Цікаво, що тут з'являється опис гріха, якого у такому контексті взагалі немає у «Мирі» – це захист винного від справедливої кари, який трактується як шкода, завдана насамперед самому злочинцю, який, ухилившись від правосуддя, не зупинить свого лиходійства і згубить новими гріхами власну душу <sup>19</sup>.

Гріхи проти самого себе поділено на кілька рубрик: загальні (впадання у гріх словом, помислом чи ділом; обжерство і п'янство, в тому числі вживання заборонених потрав; слухання «бісовських» пісень, єретичних проповідей, непристойних розмов тощо); з боку гордості (якщо вперто не слухаються доброї поради або на зло роблять щось наперекір; гордують іншими людьми; хизуються походженням, славсю, маєтками, розумом, мудрістю тощо; піддають небезпеці своє дочасне і потойбічне життя); та з боку прагнення честі (надмірне прагнення високих чинів та почесей; нерозсудливість; непристойний сміх; гнівливість і нетерплячість; легковажність та марновірство; відсутність побожності; небажання робити добрі справи; недбалість <sup>20</sup>; порушення церковних правил через надмірне захоплення чи то розвагами, чи то роботою). Як бачимо, у «Науці» до злочинів, скоєних проти себе самого, віднесено майже повний перелік смертних гріхів різного кшталту. Виглядає, що автор книги намагався знайти найбільш адекватний спосіб переконати мирян у згубності грішного життя, апелюючи не до абстрактних богословських істин, а до природного почуття самозбереження, адже, навіть залишаючись байдужою до Бога і до ближнього, людина не може бути цілком байдужою до власного блага. Цей

<sup>19</sup> «Если винного о(т) ка(р)ня яког(о)ко(л)е(в)к(о) вызволил, которымъ бы ка(р)а(н) ем вин(н)ому грѣхи были о(т)нущены, и напото(м)ъ покаляб(ь)ся. А гди бе(з) ка(р)ня минулоб(ь)ся ему, до тыхъ же або и болшихъ грѣховъ вернул(ь)ся» [Н., с.15 зв. – 16]. У «Мирі» звільнення від справедливої кари розцінено як гріх проти правди: так, наприклад, кваліфікуються гріхи судочинців, які, оправдуючи злочинця, завдають шкоди потерпілій стороні, яка не отримує сатисфакції, і суспільству, яке залишається незахищеним від лиходійства.

<sup>20</sup> Тут автор книги розрізняє звичайну байдужість до добрих справ і недбале ставлення до покаяння. Перша описана так: «до зау(т)ря о(т)клада(в) зачати що добро(е), а зат(ы)мъ то(е) минуло» [Н., с. 18]. Друга описана як відмова від дару Святого Духа: «Если ся згожа(л) з на(д)хне(н)ем Бож(и)м(м), и за(р)а(з) то(е), що ему Д(у)хъ С(в)я(т)ый до сер(д)ца яким(о)ко(л)е(в)к(о) спосо(б)омъ подал(ь), ста(р)а(л)ся в добродѣтель по(с)тупити, чили те(ж) о то(е) не дба(л)ъ» [Там само.] У класифікації «Миру» останній гріх міг би бути віднесений до гріхів проти Святого Духа – найтяжчих із усіх гріхів.

момент, як і багато інших штрихів, присутніх у виданні 1671 року, свідчить на користь гіпотези, що адресатом книги передбачалися пересічні миряни і приходські священники, деякі з яких, за влучною класифікацією Максима Яременка, могли бути «мало обучени руской грамоти»<sup>21</sup>.

Друга частина «Науки» присвячена розгляду десяти заповідей Божих. Їх інтерпретація у багатьох моментах також істотно відрізняється від трактування, наведеного у «Мирі». Насамперед слід звернути увагу на те, що загальний обсяг тексту, присвяченого декалогу, у «Науці» значно більший, ніж у «Мирі»: відповідно 486 та 240 рядків<sup>22</sup>. Ще більш промовистими виглядатимуть такі показники, якщо враховувати їх співвідношення до повного обсягу друків: відповідно 27 сторінок із 230 та 7 сторінок із 704. Різним є і спосіб викладу: у «Мирі» – позитивний, як розкриття сенсу кожної заповіді та того, як останні слід виконувати, в «Науці» – негативний, тобто перелік учинків, якими люди порушують заповіді декалогу. Інакшим виявляється і трактування деяких Заповідей Божих. Так, у контексті перших двох (1) *«Не будутъ тебѣ бози инши развѣ мене»*; (2) *«Да не возмещи имени Г(оспо)да Б(о)га твоего надаремне»* [Н., с. 19]<sup>23</sup> у «Науці» розглядаються гріхи, здійснені проти віри, надії та любові. У «Мирі» вони названі злочинами проти цнот богословських, а їх розгляд виділено в окрему, відсутню у «Науці» рубрику, що передує декалогу. Втім, до якого б рангу ці вчинки не належали, пояснення їх сенсу в обох працях досить схоже.

Гріх проти віри – це насамперед впадання у єресь. У «Мирі» до таких вчинків віднесено сумніви «со совершеннымъ разсужденіемъ» [М., 66] у правдивості православної віри, допомога єретикам і зацікавлене слухання їхніх проповідей, читання єретичних книг і навмисне тримання їх, незнання та небажання знати догмати православної віри, віра у сни та спроба через сни довідатися про майбутнє. Окремо зауважено, що слуги, які заходять на зібрання єретиків не добровільно, а «ради оуслуженія» [М., 67], не согрішають. У «Науці» з цього переліку випущено пасаж про необхідність знати догмати віри (!) та про звільнення слуг

<sup>21</sup> Яременко М. Київське чернецтво XVIII ст. – К., 2007. – С. 127.

<sup>22</sup> За кількістю знаків одному рядкові «Миру» відповідає приблизно півтора рядка «Науки».

<sup>23</sup> У «Мирі» перша заповідь названа так само, а друга *«Не сотвориши себѣ кумира»* [М., 69].

від відповідальності. Натомість уведено досить архаїчну як на 1671 рік заборону захищати єретиків від покарання за єресь<sup>24</sup>, а замість короткої репліки «Миру» проти віри у сні вміщено чотири абзаци, які стосуються різних забобонів, ворожіння та звертання до ворожок, спроб запобігання можливим діям *«бѣса, або чаровниковѣ, або хаверзнико(в) вымышлены(х)»* [Н., 19 зв.], читання книг чорнокнижних тощо (щоправда, у «Мирі» гріхи чорнокнижництва та ворожбитства окремо розглянуті як здійснені не проти віри, а таки проти першої заповіді Божої, хоча й у цій частині тексти не є ідентичними).

Реєстр причин, з яких людина грішить проти надії, тобто не дбає про необхідні для спасіння речі, у «Мирі» ширший і має характер прихованої дискусії з протестантською ідеєю предестинації, на що в «Науці» немає жодного натяку. Щодо часткових збігів та розходжень, то можна сказати, що в «Науці» є й такі положення, що дослівно перекладені з «Миру» (про уповання на власні сили у справі спасіння), і такі, що відсутні у трактаті. Останні часто можна розцінювати як явний відгук на звичні життєві практики: *«Если безпечне грѣшилъ взглядомъ того, же южъ предъ тымъ тожъ былъ згрѣши(л), чогося заедно сповѣдати мыслить»* [Н., 20 зв.] – яскрава ілюстрація для дослідника стану релігійності в українському соціумі XVII ст.

Перелік гріхів проти любові різниться найбільше. У «Мирі» йде мова про необхідність віддавати Богові належну любов, примножувати Його честь і славу, прагнути Небесних вічних благ більше, ніж дочасних земних<sup>25</sup>, любити людей благих і тих, що благому навчають, допомагати ближньому у тяжкій нужді. У «Науці» ці постулати значно заземлені. Наприклад, довга розповідь про те, як і задля чого слід любити Бога і примножувати Його честь (у «Мирі» 14 рядків) передана одним реченням: *«Если Б(о)га всѣмъ с(е)р(д)цемъ любилъ?»* [Н., 20 зв.]; про шанування людей «благих» мова взагалі не йде, тільки застережено, аби не гніватися на тих, хто схиляє до добрих учинків. Натомість у «Науці» першою позицією виділено положення, зовсім відсутнє у «Мирі»: *«Еслися не гнѣвалъ коли о що на Б(о)га, якъ долго и многокромъ?»* [Н., 20 зв.]. Також вводиться питання про те, чи не молився до Бога, *«абы себѣ на земли що мог*

<sup>24</sup> *«Если з єретиками мѣли ко(м)панію и пріятелство, або гды их за єресь карати мѣно, оныхъ боронилъ»* [Н., 19 зв.].

<sup>25</sup> Навіть якби *«было и съ сомнѣніемъ о Н(е)б(е)сныхъ, будут ли или нѣ»* [М., 68].

выпросити ... счастье, славу, бога(т)ство, ласку от кого и про(ч).» [Н., 20 зв.], і чи знаходив час, аби згадувати Бога упродовж дня. Думаю, тут ми знову стикаємося з яскравим прикладом апелювання до повсякденної / побутової релігійної свідомості, у якій стосунки з Богом описувалися тими ж поняттями, що й стосунки з людьми (володарями, господарями), з якими можна погніватися чи помиритися, в яких можна було випросити або заслужити якісь цілком осяжні блага, врешті, про яких можна було саме пам'ятати / забувати <sup>26</sup>, а не завжди мати у серці (як це насправді належить, коли мова йде про Творця).

Проблема ідолопоклонства та шанування ікон, через яку в «Мирі» розкривається суть другої заповіді: «Не сотвори собі кумира», у «Науці» взагалі не розглядається.

Третя заповідь <sup>27</sup> у обох виданнях названа однаково: «*Не прикликай імені Господа Бога твого надаремно*» і стосується заборони неправдиво присягатися, проклинати, богохульствувати та ламати обітничі. Різниця у трактуванні цих гріхів також полягає у спрощеному, заземленому реєстрі, характерному для «Науки», в якій випущено просторі богословські положення «Миру», натомість додано прикладів із повсякденності. Так із 66 рядків, у яких розгорнуто «заборони» третьої заповіді, у «Мирі» 30 рядків зайнято поясненням того, що таке присяга, якою вона буває і чому це гріх (тут же вміщено застереження до тих, хто судиться, аби не присягати і не вимагати присяги в інших, особливо у неправдивих свідченнях), а ще 14 – тому, як можна брати на себе обітницю та чому її не можна ламати. У «Науці» все це сформульовано просто: «*Если фальшиве присяга(л) и многокфот?*» [Н., 21], «*Если злама(л) який слю(б) або присягу оучиненную Б(о)гу, и який слюбъ, и многокфот?*». Тим часом забороні проклинати і богохульствувати (мабуть, ці практики на загал були значно поширенішими, ніж складання

<sup>26</sup> «Если о Б(о)гу не часто ро(з)мышлял, заледво ра(з) на д(е)нь, або меньше, уганяючися за суетою...» [Н., 21].

<sup>27</sup> Я наводжу повний перелік заповідей, вміщений у обох книжках, оскільки у різних текстах їх перелік та порядок міг трактуватися по-різному. Наприклад у Гаятовського у «Гріхах розмаїтих» перші два гріхи, як і в «Науці», об'єднані під рубрикою «Не будеш міти інших богів опроч мене». Інші вісім гріхів розглянуто у такій послідовності: не кради; не чужолож; не вбивай; не свідчи фальшиво; не прикликай імені Господа надаремно; шануй день святий; шануй батьків своїх; не пожайдай добра ближнього твого. – *Гаятовський Іоаникій*. Гріхи розмаїтї // *Гаятовський Іоаникій*. Ключ розуміння. (Підгот. до вид. І. П. Чепіга) – К., 1985. – С. 379.

урочистих присяг чи обітниць) у «Науці» присвячено 33 рядки із 41, що стосуються третьої заповіді <sup>28</sup> (проти 21 із 66 у «Мирі»). Живою реакцією на повсякденні практики можна вважати наявний у «Науці» (але відсутній у трактаті) осуд особистісного ставлення до Бога як до реально явленої, а не трансцендентної сутності: забороняється придумувати нові форми прокльонів та заклятъ; вважати, що від Бога можна щось затаїти, що Він може чогось не побачити або про щось не довідатися; що Він може не змогти (не захотіти) щось виконати <sup>29</sup> або просто забути про певну людину чи певні прохання <sup>30</sup>. Забороняється також порівнювати що-небудь або кого-небудь з Богом чи небесними силами <sup>31</sup>. Але головне, у чому розкривається персоналізоване ставлення до Всевишнього, – це оцінка Його вчинків. У «Науці» забороняється жалітися на Бога, примовляючи, що Він щось погано зробив, або невдало вирішив тощо, або оправдовувати власні гріхи, посилаючись на життя святих чи Святе Письмо (тут, вочевидь, ідеться і про заборону мирянам прочитувати на власний розсуд священні тексти). Всі ж теоретичні викладки «Миру» про те, що таке блюзнірство і єретичне богохульство, у «Науці» також «одомашнені» і зреферовані в одному реченні: *«Если подписавочи albo при доброй мысли безпачне и упорне ро(з)мовля(л) о реча(х) С(вя)ты(х)»* [Н., 22].

Четверта заповідь *«Пам'ятай день суботний»* в обох виданнях трактується майже однаково, тільки у виданні 1671 року не згадується про гріх господарів, які примушують слуг або челядь працювати у святкові дні. Таке випускання гріхів, характерних для господарів, загалом властиве «Науці». Є спокуса розцінювати цей факт як свідчення на користь того, що праця адресувалася не шляхті, а «простому» читачеві, але подібне твердження суперечитиме думці істориків про доволі низький рівень грамотності населення Київської митрополії.

П'ята – *«Чти отца твоего»* – у «Мирі» викладена дуже коротко (12 рядків) як пояснення того, що таке честь, що належить

<sup>28</sup> Тут звертає на себе увагу і те, що загалом пояснення третьої заповіді у «Мирі» забирає 66 рядків із 240 всієї глави, присвяченої декалогу, а у «Науці» – всього 41 рядок із 486.

<sup>29</sup> Сюди ж віднесено «випробовування» (спокушання) Бога: *«довѣ даюся я, если Б(ог)ъ тоє оучини(т) або оучинити може(т)»* [Н., 22].

<sup>30</sup> Пор. вислови: «Богом забута земля», «Господь мене не любить» або «Господь забув мене забрати», які збереглися і в сучасному мовленні.

<sup>31</sup> Пор. також характерні для сучасного мовлення фрази «Гарний, як Бог», «Світлий, як Ангел», «Голоси, як в ангельського хору» тощо.

батькам, і як її слід віддавати серцем, устами та ділом. У «Науці» її розкриття зайняло 39 рядків і докладно описано чимало ситуацій, які можна трактувати як реально існуючі проблеми у відносинах родичів чи підданих та їхніх господарів. Покаяльник, готуючись до сповіді, повинен згадати, чи він не гнівався на батьків, чи не проклинав їх явно або подумки, не обмовляв, не грубив і не принижував їх, чи не створював їм непотрібного клопоту, чи не соромився батьків і був їм слухняним, чи допомагав їм у скруті, чи не розтринькував їхнього майна, чи молився за них, чи любив і шанував і не кривдив *«братію и сестры и пови(н)ныхъ»* [Н., 24], а також старих та убогих людей, чи не насміхався і не ганьбив *«преложонныхъ свѣцкихъ, и д(у)ховныхъ, с(вя)щ(е)нниковъ, кознодѣвъ»* [Н., 24], чи слухався своїх зверхників, особливо свого духівника <sup>32</sup>.

Шоста заповідь *«Не убий»*. У «Мирі» вона трактується як заборона убивати, завдавати тілесних ушкоджень, ранили та бити. Тут же в цілком відповідному юридичним формулюванням вигляді провадиться розрізнення навмисного і випадкового (від необережності та через неможливість передбачити ситуацію) убивства з подальшим розділенням міри відповідальності за кожен учинок. Погляд на вбивство, викладений у «Науці», також суголосний артикулам 3-го Литовського Статуту <sup>33</sup>, але тут звертається увага не стільки на інтенцію щодо здійснення злочину, скільки на те, проти кого цей злочин було спрямовано (проти рівних собі чи старших, проти чужих чи рідних, світських осіб чи духовних), яким чином і скільки разів він вчинювався: один чи кілька разів, відкрито чи із засідки або через отруєння, чи втратою плоду, *«або яки(м)колвекъ способом, о(т)чогобы д(у)ша оумерти могла»* [Н., 25]. Погубити душу можна як чужу, так і власну, відтак до «убивства» віднесено обжерство та п'янство, які призводять до хвороби або й до смерті; спонукання інших до різного роду гріхів; бійки або заохочування до них, задирання та образи. До способів, якими можна убити, віднесено і прокльони: *«Если кого проклиналъ зле мовячи: бодай ты злая або наглая смерть не минула, або*

<sup>32</sup> Як бачимо, заповідь «чти отца своего» тут розширена до вимоги шанувати близьку родину, старших людей, світську і духовну владу. У «Мирі» про це йтиметься у переліку гріхів, характерних для окремих станів, де описано обов'язки господарів та кожного з членів родини.

<sup>33</sup> Про це див.: Малиновскій І. Учення о преступленіи по Литовскому Статуту. – К., 1894.



бодай *тя Перу(н) заби(л), и проч.*»<sup>34</sup> [Н., 25 зв.]. До цієї ж заповіді у «Науці» включено зневагу та посягання на гідність людини як своєрідну форму «моральної» згуби<sup>35</sup>.

Сьома заповідь «*Не твори перелюбу*» в обох текстах трактується як заборона всякої плотської нечистоти<sup>36</sup>. Але якщо в «Науці» тут докладно перелічено досить невинні способи, якими можна впасти у нечистоту (в тому числі через підморгування, співання та слухання світських пісень або читання і утримування книжок «невстидливих», зміст яких може «*сквернити... оуши честныи*» [Н., 26 зв.]), то у «Мирі» вказано тільки на матеріальну відповідальність чоловіка за перелюб, якщо від нього з'явилася дитина. Цікаво, що цей, цілком прикладного характеру, момент випущений у «Науці», можливо, тому, що він не вписувався у значно консервативнішу буденну свідомість пастви, де байстрюк сприймався як людина, позбавлена будь-яких прав.

Восьма заповідь «*Не вкради*» в обох випадках стосується заборони красти, забирати силою, чинити розбій, завдавати будь-яких матеріальних збитків тощо. Сюди ж віднесено повернення (повернення у пошкодженому вигляді або не повністю) позичених речей, невиконання (неповне виконання) заповіту, купування крадених речей. «Наука» до цього додає не виплату зарплати (також невчасну або неналежну виплату), неналежне виконання роботи, за яку отримано гроші, ошукування у купівлі чи продажу, лихву, хабарництво, святокупство тощо<sup>37</sup>.

Дев'ята заповідь «*Не свідчи фальшиво*» у «Мирі» трактується як така, що забороняє кривоприсяжництво, особливо у суді, а також усяку брехню, особливо ту, що завдає шкоди ближньому. У «Науці» таке повчання зведено до одного речення (2 рядки), а все інше (54 рядки) присвячено описові ситуацій, за яких навмисно чи випадково можна образити, зневажити

<sup>34</sup> Тут також бачимо фіксацію народних вірувань у природні сили.

<sup>35</sup> Про проблему честі у трактаті «Мир з богом чоловіку» див.: Довга Л. Уявлення про «честь» у трактаті Інокентія Гізеля «Мир з Богом чоловіку» // Соціум. – Вип. 5. – К., 2005. – С. 249–259.

<sup>36</sup> У Галятовського цей гріх називається «не чужолож», а до чужоложників віднесено «*д(у)ши людей збѣиных(ѣ), которіе, покинувши Б(ог)а, удаю(т)ся до діавола и его волю чинят(ѣ)*» (Галятовський Іоаникій. Гріхи розмаїтї. – С. 378).

<sup>37</sup> У «Мирі» ці злочини розглянуто у числі провин, властивих людям різних суспільних верств. Див. про це: Довга Л. Соціальна утопія Інокентія Гізеля // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура. – К., 2005. – С. 227–266.

гідність свого ближнього або і взагалі позбавити когось честі, що, безумовно, є гріхом смертним. До таких ситуацій віднесено обмовляння (або вислуховування обмов), пліткування, відкриття чужих таємниць або недоліків, сіяння незгоди між приятелями, підлабузництво тощо.

Десята заповідь «*Не побажай...*» в обох книгах трактується як прагнення до того, що заборонено у сьомій та восьмій заповідях. Щоправда, в «Науці» опущено прагнення до перелюбу, а вказано лише на заборону бажати добра ближнього свого. Можливо, це тому, що інтенцію на перелюб і навіть прагнення дотиків чи поцілунків тут уже було описано в контексті порушень сьомої заповіді.

Третя частина «Науки» присвячена розгляду семи смертних гріхів. За структурою, способом викладу та змістом вона найближча до відповідного розділу «Миру», тому я не буду докладно зупинятися на кожній рубриці цієї частини, а зверну увагу тільки на найбільш показові розходження текстів. Перша істотна відмінність полягає в обсязі представленого матеріалу: 125 сторінок у «Мирі» та 74 у «Науці» (з урахуванням різниці формату це майже удвічі менше, ніж у трактаті). Як і в усьому тексті «Науки», тут відсутнє характерне для «Миру» теоретизування, а безпосередньо після назви гріха наводиться здебільшого досить стислий перелік реальних життєвих випадків, у яких проявляється той чи інший гріх, а далі перелічуються наслідки («цорки» = «плоди» у «Мирі») які супроводжують гріх або настають після його скоєння. Порядок гріхів у «Мирі»: гордість, зажерливість, нечистота, обжерство, заздрість, гнів та лінощі, у «Науці» обжерство перенесено на шосте місце: після гніву та перед лінощами<sup>38</sup>.

Гордість розглядається як надмірна віра у власні сили (заслуги) і невміння (небажання) дякувати Богові за отримані дари, прагнення собі почестей, високих урядів та похвали від людей незалежно від того, заслуговуєш на них чи ні. Сім плодів

<sup>38</sup> Порядок розгляду гріхів не був твердо встановлений у православній богословії. Так, у «Катехізисі» Петра Могили гріхи названі у такому порядку: гордість, зажерливість, нечистота, заздрість, обжерство, гнів та лінощі (Маргарита Корзо звертає увагу на те, що вжитий тут порядок гріхів відповідає схемі Григорія Великого. – Див.: Корзо М. Украинская и белорусская катехетическая традиция. – С. 367). Схема Йоаникія Галятівського відрізняється від усіх вищезгаданих: гордість, заздрість, гнів, зажерливість, обжерство, лінощі, нечистота. (*Галятівський Йоаникій*. Гріхи розмаїтї. – С. 375–376).

гордості – це: (1) чванство, тобто отримання хвали із гріха і неправдиве висвітлювання своїх справ зі шкодою для ближнього (у «Мирі» – *«кичиніє»*); (2) вигадування нових речей (*«изобретение новостей»*); (3) облудність (*«лицемеріє»*); (4) упор (*«противленіє»*); (5) ростирк (*«несогласіє»*); (6) спорка (*«прѣніє»*); (7) непослушаніє (так само). У «Мирі», крім перелічених, введені ще *«любопитство»*, і *«неблагодарство»*. Усі описані у «Науці» ситуації стосуються звичайного побуту, тут випущені ті, враховані у «Мирі» моменти, які можуть стосуватися життя духовенства або вищих прошарків населення. Так, наприклад, у «Науці» до облудності (лицемерства) віднесено намагання показати себе добрим і смиренным, насправді маючи злу натуру, а в «Мирі» до цієї ж категорії віднесено спроби показати себе ревнителем православ'я з метою проповідування єретичних учень, або видаватися вірним оборонцем країни задля того, щоб обмовляти та кривдити невинних людей. Послідовне виключення усіх подібних пасажів з «Науки» може свідчити хіба про те, що потенційний адресат цієї книги за своїм соціальним статусом не міг претендувати на значнішу роль у суспільстві, відтак не міг навіть прикидатися чи то захисником своєї країни, чи то ревнителем власної віри, чи то добрим володарем (господарем) тощо. Хоча навіть у такому ракурсі дивною видається відсутність *«невдячності»* (хіба що ця цнота, тобто воздавання благими справами за благе і визнання благодіяння за благодійником, з огляду автора книжки також була пріоритетом шляхетно народжених [М., 225]).

Опис зажерливості (*«лихоїмства»* = *«лакомства»*)<sup>39</sup> – нестримного прагнення до накопичення грошей – у «Мирі» включає чимало положень, які в «Науці» уже було названо стосовно заповіді *«не укради»*. До них, наприклад, належить обдурювання у купівлі-продажу, невіддавання платні, крадіжка та придбання за дешеву ціну крадених речей, невиконання або недбале ставлення до духівниць, лихварство тощо. *«Доньками»* зажерливості в обох виданнях названо: *«закам'яніле серце, неспокійну думку, насильство (гвалт), обман (ложь, ошуканье), кривоприсяжництво, зраду та підступ»*<sup>40</sup>. Крім осудження тривіальних

<sup>39</sup> У «Мирі» є пояснення того, коли цей гріх є смертним, а коли прощеним [М., 226], тим часом у «Науці» він безапеляційно віднесений до смертних.

<sup>40</sup> У «Мирі» два останні *«плоди»* названо, відповідно, *«лєсть»* (до цього терміна у глосі на полях подано пояснення *«зрада»*) і *«предателство»* [235]. В «Науці» вони відповідно названі *«зрада»* і *«заятреньє»* [Н., 38 зв. – 39].

випадків надмірного прагнення до накопичення (як, наприклад, праця задля зиску у неділю та у свята або примушування до цього інших, «витягання» боргу з людей убогих, розбій та грабунок тощо), зустрічаємо одне з небагатьох у «Науці» звернень до регламентації життя ченців: *«Если бывши законником оуганя(л)ся за мірскими суетам(и) и никчемными ганьдлями и зыскам(и) з чогобыся люде або иновѣрци могли згоршити»* [Н., 36]. У цій фразі ріже вухо апеляція до «іновірців», думка яких про моральний стан православного духовенства залишається актуально важливою у сприйнятті автора книги. З побутових ситуацій, не описаних в «Мирі», тут знаходимо застереження щодо таких вчинків, як бажання смерті родичам задля отримання спадку або піддавання власного життя смертельній небезпеці заради зиску. Показовим для визначення адресата обох творів є порівняння того, як трактуються в них гріхи зради та підступу. Автор «Науки» під рубрикою «зрада» помістив учинки, які за сенсом не відповідають сучасному змістові цього терміна, а можуть бути кваліфіковані «економічними злочинами»: таємне використання чужих речей, продаж поганого товару як доброго або підміна доброго на зіпсований, розрахунок фальшивими грішми тощо. У «Мирі» ця рубрика – «лєсть» – значно скромніша, до неї належить тільки обважування та обмірювання, тобто ошукування, але *«оуже не словесы»<sup>41</sup>, а самымъ дѣйствіемъ своимъ лукавы(м)»* [М., 235], а про підміну товару і розрахунок фальшивими грошима коротко згадано у 4-му догматі 10-ї глави 2-ї частини як про *«грѣхи чина купецкаго»* [М., 419]). Натомість під рубрикою *«предательство»* у «Мирі» описано вчинки, які вважалися зрадою згідно з тогочасним кримінальним правом – тобто передавання стороннім особам таємниць (державних чи особистих) з метою отримання матеріальної вигоди<sup>42</sup>. У «Науці» перелік цих злочинів (які в «Мирі» налічують 5 позицій і описані у 50 рядках) зведено до одного речення: *«Если привель кого в небе(з) печенство якоє для грошей»* [Н., 39]. Способів, яким можна таке вчинити, два: оскаржити когось несправедливо або заплатити за те, щоб комусь зробили шкоду (як би ми сьогодні сказали – найняти убивцю або підкупити суддю). У «Мирі»,

<sup>41</sup> Обдурювання словами віднесено до рубрики «ложь».

<sup>42</sup> Докладно про це див.: Довга Л. «Зрада» у трактаті Інокентія Гізелія «Мир з Богом чоловіку» // Соціум. – Вип. 6. – К., 2006. – С. 257–266.

навпаки, йдеться про завдання шкоди за отриману плату (тобто, згідно з сучасним розумінням, – стати найманим убивцею або корумпованим суддею). Симптоматичною виглядає відсутність у виданні 1671 року наявних у трактаті пунктів, що стосуються державної зради: як, наприклад, здача ворогові міста або фортеці, відкриття таємниць, читання чужих листів тощо. Здається, такі юридично й етично важливі моменти могли бути випущені тільки з огляду на те, що автор цієї книги бачив її потенційними адресатами людей, які за своїм соціальним статусом не могли скоїти подібних вчинків. Натомість тут додано маленький роздільник, якого немає у «Мирі»: після зажерливості описані гріхи марнотратства (*«Лакомству противный грѣх»* [Н., 39 зв.]), між якими є звернення до дітей – «єслия непилне оучил, або того нечинил, нащо старшіи на него коштѣ важили» [Н., 39 зв. – 40], – яке може свідчити про те, що «навчання» на середину XVII ст. на території Київської митрополії уже становило певну стабільну суспільну цінність. (На необхідності віддавати дітей у науку кілька разів наголошується і у «Мирі», але у контексті інших глав.)<sup>43</sup>

Гріх «нечистоти» у «Науці» описано дуже коротко: *«Если шука(л) яких утѣх и любостей тѣлесныхъ»*<sup>44</sup>. Цілком випущено наведені в «Мирі» пояснення про те, якими є роди і ступені нечистоти, як цей гріх може здійснюватися тощо. Мабуть, автор видання 1671 року додержувався поради, даної духівникам у «Мирі»: розпитувати покаяльників про «студні» гріхи обережно та розсудливо, щоб ненароком не звабити їх до якогось нового гріха (або не викликати бажання скоїти той самий гріх іншим способом<sup>45</sup>). Так званих плодів нечистоти в обох книжках названо по вісім, але й їхні назви, і змістовне наповнення в багатьох випадках істотно відрізняються:

<sup>43</sup> Див. про це: Довга А. Соціальна утопія Інокентія Гізеля. – С. 240–241.

<sup>44</sup> 5 сторінок у «Науці» проти 28-ми сторінок у «Мирі». Щоправда, у «Науці» є відсилання до опису гріхів, що розглянуті у контексті 7-ї заповіді: *«Оста(т)ки иши в се(д)ом приказа(н)ю Б(о)жѣ»* [Н., 40].

<sup>45</sup> Так, у «Науці» жодного разу не згадано про те, що осквернитися можна не тільки дією, а й самою думкою чи потягом (наміром) до отримання чуттєвої насолоди. Навіть не названо у переліку гріхів нечистоти осквернення у сні, малакію, содомію та скотоложество, блуд проти святині, кровозмішення, згвалтування тощо, які докладно описано у «Мирі».

	Мир		Наука	
2-й плід	«Нагл-ство»	Небажання дослухатися до добрих порад і перестати грішити	«Нерозсудна запалчивість»	Схильність відвідувати місця, де можна осквернити своє тіло або й «на далішй ча(с) с(е)р(д)це своє оуязвити» [Н., 40 зв.]
3-й плід	«Неразсужденіє»	Коли тілесність вибирають «за вещь добрую самую» [М., 263] і не дбають про речі, необхідні для спасіння	«Соблазна»	Коли духовні особи або ченці відвідують місця непристойні, від чого може виникнути спокуса до гріха і поганий приклад мирянам
8-й плід	«Нежеланіє будущея жизни»	Коли хтось, будучи задоволеним з життя плотського, не прагне удостоїтися радостей духовних небесних, але зневажає і відкидає їх	«Страх смерти»	Коли бояться смерті і не думають про неї; прагнучи бути здоровими і довше прожити, вдаються до чарівниць і «баб», на ліки покладаються більше, ніж на Бога; вживають ліків, які «су(т) з грѣхо(м); коли у хворобі нетерпеливі, нарікають на неї і не приймають її як кару за гріхи та спонуку до каяття

Четвертим смертним гріхом у «Науці» названо заздрість: *«жаль гди обачить ижъ ближнего якій пожитокъ, albo честь або слава поткала, а не его»* [Н., 42 зв.]. Це перший випадок у переліку гріхів, коли крім коротких запитань, що стосуються результатів вчинення гріха, дано пояснення, чого цей гріх стосується і з чого походить. Можливо, тому, що це був один із тих проступків, у якому найохочіше зізнавалися миряни, а можливо, тому, що оцінити власні вчинки з огляду на те, що красти, грабувати, убивати або займатися перелюбством значно легше, ніж уловити хистку межу між тим, коли ще радієш за успіхи ближнього і щиро намагаєшся застерегти його від помилок, а коли уже починаєш людині заздрити і тому осуджувати її вчинки. У «Мирі» заздрість описана як один із найнебезпечніших гріхів, найближчий до гордості й такий, що смерть наводить у світ. Саме заздрість стає причиною розбрату, безпорядку і, врешті, зради, аж до убивства, що підтверджується великою кількістю

цитат зі Святого Письма. Разом з тим, у обох виданнях вказується, що *«печаль із добра ближнього»* буває чотирьох видів <sup>46</sup>:

1) Страх, що із чийогось щастя іншому може вийти шкода. Це почуття є більше страхом, ніж заздрістю, і у *«Мирі»* пояснюється, що коли такий страх походить з об'єктивних причин – наприклад, на якийсь уряд вибирають несправедливу і злу людину, яка, будучи наділена владою, може порушувати суспільне благо, або коли ближній здобуває те добро, яке може призвести його до гріховного життя, – то це не гріх, а співчуття. Гріхом же буде, якщо хтось засмучується з того, що вивищується людина, яка дійсно того варта. У *«Науці»* таке розрізнення відсутнє, чи не тому, що люди, яким адресувався текст, принципово не могли претендувати на якісь уряди або посади і навіть думати їм про це було зайвим? <sup>47</sup>

2) Смуток з причини того, що ми не маємо того, що мають інші. Знову ж у *«Мирі»* є пояснення, що коли цей жаль стосується більших моральних чеснот, властивих ближньому, і супроводжується прагненням самому стати кращим – то це не гріх, а навпаки, дуже похвальне почуття. Коли ж цей жаль стосується матеріальних речей або почестей і призводить до спроби позбавити їх ближнього – це гріх тяжкий смертний. У *«Науці»* такого розрізнення не наводиться, а подібна ситуація кваліфікується як *«жаль... завистный и не зычливый»* [Н., 43], тобто гріх.

3) Коли жаліємо, що хтось має те, чого насправді не вартий *«занеже людїе лукавыи и грѣшныи изобилуютъ въ добрахъ временныхъ»* [М., 278]. Такий жаль є *«гнівливим»*, і у *«Мирі»* також описуються випадки, коли він може вважатися гріхом повсякденним або й зовсім гріхом не бути.

4) Нарешті, *«если жалуемо з чужого добра разумѣючи, же ся нам тым зацности оуменшило, такий жаль є(ст.) зазро(ст.)»* [Н., 43] (Пор. у *«Мирі»*: *«может кто печаловати из добра чѣго ради того, занесе мнить, яко ему добро ближняго оумалѣет честности: ... сеяже сама точію печаль єсть свойственнѣ зависти грѣхомъ»* [М., 279].

<sup>46</sup> *«Чвороако смутятъся из щастя чужого»* [Н., 42 зв.]; *«Не одинака єст печаль изъ добра чуждаго, но поне четверака»* [М., 276].

<sup>47</sup> Опосередкованим підтвердженням такої думки може бути вміщене в *«Мирі»* застереження про те, що гріх заздрості проявляється тільки між тими, хто *«равнымъ себѣ суть либо жиятѣя таковыи бытии ... ибо не тако обычай дабы Царѣ завидѣл просту ч(е)л(ові)ку или прост Цареви»* [М., 275].



У «Науці» окремим пунктом описано способи <sup>48</sup>, якими гріх заздрості сповнюється: невдоволення з того, що хтось із тобою зрівнявся або вивищився; жаль за тим, що хтось краще спокутує гріхи, частіше сповідається і причащається, або що *«много до вѣры Пр(а)в(ос)лавной навернуло»* [Н., 43 зв.]; нарікання на Бога за те, що злі на землі краще живуть, ніж добрі; намагання наслідувати чужі гріхи, аби збагатитися.

Результатів заздрості в обох виданнях вказано п'ять <sup>49</sup>, але якщо у «Мирі» в контексті розгляду плодів заздрості розвинуто ціле вчення про «честь» як про одну з найбільш вагомих суспільних цінностей, що, в тому числі, має свій матеріальний вимір, то в «Науці» у контексті четвертого смертного гріха самого терміна «честь» узагалі не вжито, а рубрика «увлачання» (що мала б відповідати «наклепу» у «Мирі») зводиться до завдання «язиком» навмисної чи випадкової шкоди ближньому, яка полягає у тому, що через пущений поговорі хтось би втратив *«ласку оу старшихъ альбо у купецтвѣ»* [Н., 44 зв.] і на цьому потерпів матеріальні збитки (сьогодні це називається «чорним» піаром), наприклад, якщо про купця пущено поговорі, що він не дотримує слова або привозить неякісний товар, через що він би міг утратити клієнтів).

П'ятим у «Науці» розглянуто гнів <sup>50</sup>: *«безrozumная хтиво(ст) помститися»* [Н., 45 зв.], яка буває, коли хтось чинить самосуд, або хоче, щоб покарали невинного, чи прагне для винного кари більшої, ніж той заслужив. Присутні у «Мирі» роздуми про те, що таке гнів, яка його фізична і психічна природа, як він поділяється на праведний і безчинний тощо, тут випущені. Натомість вміщено відсутнє у трактаті, але симптоматичне з погляду оцінки суспільних амбіцій Київської Церкви, застереження вірян щодо необхідності бути лояльними до викликів життя, бо розпач, який призводить людей до самогубства <sup>51</sup>, саме і є

<sup>48</sup> У «Мирі» не виділено окремим пунктом «способи» заздрості, але вчинки, описані під цією рубрикою «Науки», так чи інакше описано у контексті щойно згаданих чотирьох видів «жаління на чуже добро».

<sup>49</sup> У «Науці»: *«подушеніє», «увлачання», «радость з пригоды чужои», «жал(ъ) из щастя бли(жнего)», «ненависть ближнего»*. У «Мирі»: *«ненависть», «радость изъ приключенія ближнему зла», «болѣзнь изъ неприбытія зла, а изъ прибытія паче добра бли(ж)нему», «поущеніє», «клевета»*.

<sup>50</sup> У «Мирі» цей гріх розглянуто шостим.

<sup>51</sup> *«Або ся сам забієть, або обвѣситъ, або отруитъ, або бѣсом о(т)дастся?»* [Н., 46]. Останній вказаний тут спосіб самогубства є цікавим свідченням апелювання до народної релігійності.

результатом їхньої нетерпеливості та гніву, небажання змиритися зі своїми життєвими обставинами (тобто зносити кару, яку заслужили від Бога або людей). Як і в «Мирі», пояснено, що гнівливі люди поділяються на чотири категорії: такі, що швидко розпалюються і швидко остигають; довго терплять і швидко забувають образу; довго терплять, але, розгнівавшись, ніяк не можуть охолонути; швидко спалахують і довго тримають гнів у собі. Актів (плодів) гнівливості у «Науці» виділено шість – «взгарда», «надутая мисль», «волан'є», «блюзнѣрство», «потварѣ», «шкода», – а у «Мирі» – сім, причому у виданні 1671 року знову пропущено дії, пов'язані із завданням серйозної шкоди спільному благу, а саме «возмущеніє или мятежъ», до якого належать не тільки бійки між собою без «коея народноя потребности» [М., 315], а й «расколы и крамолы» [М., 316], спрямовані проти спільного добра або миру.

Шостим у «Науці» розглянуто гріх обжерства, який, як і в «Мирі», описано як такий, що стається через переїдання та п'янство. І тут ми знову зустрічаємося з реакцією автора книги 1671 року на практики народної обрядовості, про які не згадано у «Мирі». Дозволю собі велику цитату:

*«Еслися в машкары, то е(ст) личманы оуби(ф)ал, ... твари чу(д)ныи себѣ з панѣру або з чого на лице приправов(а) ... мущи(з)на в женское одѣне уб(і)ра(л), а жен(а) в муже(с)кое, ... пѣсни бѣсовскіе рад спѣвалъ невстыдливые, або байки якіе студныя повѣдал або слухалъ»* [Н., 51–51 зв.].

Слід зауважити, що «кошунство», до якого у «Науці» віднесено усі названі безчинства, згадане як плід обжерства і у «Мирі», але там воно описане як блазнювання, тобто намагання потішати публіку через гумористичні слова та «страннообразная видѣнія и козни» [М., 274], і гріх цей не кваліфікується смертним, якщо насмішник не святотатствує і не глузує з Бога.

На останньому із семи смертних гріхів (ліниство, тобто недбалість у служінні Богові, який для того людей сотворив, «абысмо Ему служили, якъ в н(е)бѣ Агг(е)ли» [Н., 52]) тут немає сенсу затримуватися докладно, оскільки, по суті, він з'ясований у обох працях досить близько, а розбіжності, які можна там знайти, не вплинуть принципово на уже отриманий при порівнянні матеріал.

Перший висновок, який напрашується при такому попередньому порівнянні, полягає у тому, що, по-перше, «Наука»

могла задумуватися як адаптована для ширшого читача версія вчення, викладеного у «Мирі», і, по-друге, постання обох текстів в одному місці та майже в один час не випадкове, і є не примхою церковного ієрарха, а ланкою якоїсь більшої програми, в яку вони мали б логічно входити. Спробую окреслити «програму», до виконання якої міг бути безпосередньо причетний Інокентій Гізель.

Дослідники такого суспільного явища, як конфесіоналізація протестантської та католицької Європи ранньомодерного періоду, приходять до висновку, що цей процес, виникнувши на зорі новочасної модернізації соціуму, з одного боку, привів до усталення типологічно схожих церковно-конфесійних структур (як, наприклад, формалізація і виклад у зрозумілій формі догматів віри, боротьба за збереження пастви та залучення до власної конфесії іновірців, дисциплінування пастви, упорядкування та уніфікація ритуалу, використання національної мови тощо), а з іншого – до того, що Церква почала відігравати помітну роль у політичному розвитку суспільства<sup>52</sup>. Конфесіоналізація православної Церкви на території Речі Посполитої відбувалася майже синхронно з аналогічними явищами у католицькій та протестантській церквах і також отримала яскраве політичне забарвлення, адже саме гасла захисту zagrożеної батьківської віри стали якщо не реальною, то бодай формально задекларованою причиною початку козацьких воєн з подальшими змаганнями за створення власної держави<sup>53</sup>. Тут не місце розпочинати дискусію про те, що саме стало початком цього процесу: заснування Острозької Академії чи церковні реформи Петра Могили. Аби зрозуміти логіку виникнення текстів, про які йде мова у цій статті, досить нагадати окремі, найбільш відомі факти, які можна розцінювати як свідомі кроки ієрархів Київської митрополії на шляху до конфесіоналізації православного населення українських земель, і які за змістом та логікою вчинків виявляються дуже схожими на те, як цей процес відбувався у Європі. Київський митрополит Петро Могила, заснувавши

<sup>52</sup> Прокоп'єв А. Ю. Введение. Реформация, Контрреформация, Конфессионализация // Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время. – СПб., 2004. – С. 19. У цій же статті дано огляд сучасної німецької та російської літератури з проблем конфесіоналізації у ранньомодерній Європі. – Там само. – С. 5–32.

<sup>53</sup> Див. про це: Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. – К., 2002. – С. 13–77; Плохій С. Наливайкова віра. Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. – К., 2005. – 495 с.

Києво-Могилянський колегіум, створив необхідні умови для того, щоб забезпечити свою Церкву добре освіченим та дисциплінованим кліром, здатним навчати прихожан основ православної віри та християнської моралі. Опрацювання та публікація Петром Могилою «Літургіаріона» та «Требника»<sup>54</sup> (в яких було виписано порядок провадження літургій та визначено реєстр дозволених треб і єдину форму їх відправлення) з одночасною заборonoю митрополита всім друкарням перевидавати старі, не звірені «Служебники», вочевидь, свідчить про його прагнення упорядкувати та уніфікувати ритуал (сюди ж можна віднести спробу відновити єпархіальні Собори та вимогу до єпископів проводити регулярний контроль над тим, як відправляють службу парафіяльні священики). Викладом у ясній формі догматів віри став написаний Петром Могилою і схвалений православними ієрархами «Катехізис»<sup>55</sup>, що впродовж XVII–XVIII ст. публікувався кілька разів як у Києві, так і у Москві. Втім, контроль Церкви над життям мирян – вплив на їхні вчинки, формування системи моральних цінностей та стереотипів поведінки, тобто все, що стосується «дисциплінування пастви», найефективніше міг проводитися не стільки через викладання основ віровчення, скільки шляхом «випробування сумління» та напучування. Публічно такі повчання відбувалися у формі проповіді, яка з початку XVII ст. у Православній Церкві Київської митрополії стає обов'язковим елементом недільного та святкового богослужіння. «Індивідуальна» робота священиків з прихожанами мала місце при підготовці до таїнства причастя (приймання сповіді та відпущення гріхів), а сам духівник залежно від потреби міг ставати або добрим радником і лікарем душевних ран, або строгим суддею, який зважає серйозність проступку та шукає адекватного покарання<sup>56</sup>. В ситуації кардинального впровадження життя Церкви та намагання посилити її вплив на

<sup>54</sup> Див. про це: О. Петро Галадза. Аналіз Служебника Петра Могили 1639 р. / *Leiturgiarion ... published at the Monastery of the Caves Kiev, 1639 with the blessing of Metropolitan Peter (Mohyla)*. – Fairfax – L'viv – New York, 1996. – Р. А-1–А-20. Жуківський А. Петро Могила й питання єдності церков. – Париж, 1969; Нічик В. М. Петро Могила в духовній історії України. – К., 1997.

<sup>55</sup> Ще до середини XVII ст. було здійснено кілька спроб стисло викласти науку православного віросповідання, але саме «Православне сповідання віри» Петра Могили було схвалене усіма православними Церквами і визнано канонічним. Докладно про це див.: Корзо М. Украинская и белорусская катехетическая традиция... – С. 355–390.

<sup>56</sup> *Zbigniew Sareto. Lecniczy charakter pokuty (Z historii zagadnienia) // Studia Theol. Vars. + 21 (1983) nr. 2 – S. 24–32.*

щоденне життя мирян логічно сподіватися, що на озброєнні духівників також повинен бути уніфікований перелік тяжких гріхів і дрібніших проступків з «тарифами»<sup>57</sup> на їх відпущення. Не виключено, що створення такого трактату було у планах Петра Могили, здійсненню яких перешкодила смерть митрополита. Наступний митрополит, Сильвестр Косів, був не настільки владним та амбітним, як його попередник, до того ж ситуація перманентної війни зовсім не сприяла процесові «дисциплінування пастви». Крім того, гетьман Богдан Хмельницький був досить сильною і харизматичною фігурою, аби на підконтрольних територіях утримувати всю повноту влади у власних руках, а його релігійна заангажованість не сягала аж так далеко, щоб дозволити владиці стати самостійною політичною фігурою. Відтак один із найвагоміших моментів процесу конфесіоналізації – утримання контролю Церкви над сумлінням мирян, активне спонукання (а насправді – примушення) їх до регулярної сповіді та причастя – на території Київської митрополії мусили чекати слушного часу.

Ситуація кардинально змінилася після смерті Богдана Хмельницького, оскільки його наступники не були такими ж потужними харизматичними володарями, а в боротьбі за утримання гетьманської булави вони дедалі більше втрачали як довіру церковних ієрархів, так і контроль над їхніми діями. В той же час, досить висока соціальна мобільність, що стала властивою для населення козацької України у середині XVII ст., неминуче призводила як до нівеляції традиційних моральних норм та приписів, так і до послаблення можливостей громади контролювати їх дотримання. Звичайно, на той час ще не може йти мова ні про зменшення ваги таких універсальних цінностей традиційних спільнот, як честь, вірність, цнотливість тощо, ні про послаблення осуду щодо людей запламованої репутації, розпусників, крадіїв чи порушників присяги. Змінюється не сама шкала

<sup>57</sup> Загалом не властива православній доктрині дискретна відповідальність за гріхи з'являється у православній моральній теології аж у XVII ст. Сергій Булгаков, розглядаючи питання про моральне вчення Східного християнства, пояснював неможливість існування такої «тарифікації»: *«Православие не знает автономной этики, ... она есть образ спасения души, указуемый религиозно-аскетически. Религиозно-этический максимум здесь достигается... в идеале монашеском... Православие не имеет разных масштабов морали, но употребляет один и тот же масштаб в применении к разным положениям в жизни. Оно не знает разной морали, мирской и монашеской, различие существует лишь в степени, в количестве, а не в качестве»* (Булгаков С. *Этика в Православии* // Булгаков С. *Православие*. – М., 2001 – С. 215).

моральних цінностей, а рівень їх імперативності. Відтак у середині – другій половині XVII ст. на території Київської митрополії і, зокрема, у Гетьманщині складається ситуація, коли традиційні способи контролю за моральністю / аморальністю поведінки людей виявляються недостатніми для збереження суспільного спокою, а світська влада ще не встигла виробити альтернативного потужного апарату (пенітенціарної системи), через який можна було б здійснювати цей контроль. Потенційно Церква знову виявляється інституцією, що претендує на ексклюзивне право контролю за сумлінням своєї пастви, а її ієрархи активно беруться за справу проповідування норм християнської моралі (у другій половині XVII ст. вони публікують низку авторських збірників проповідей<sup>58</sup>) та наставляння вірних на путь істинний, намагаючись виробити дієві засоби контролю за їх поведінкою<sup>59</sup>.

Але навіть у такому контексті публікація «Миру» (без урахування «Науки про покаяння») виглядала досить дивним феноменом на тлі українського богослов'я, а його адресат важко надавався окресленню. Трактат не міг бути підручником з моральної теології, адже викладання у Києво-Могилянській академії велося латинською мовою, та й про викладання в академії цього предмета окремою дисципліною, як це було прийнято у єзуїтських колегіумах, нам невідомо. Курси етики, які почали викладатися в академії з кінця XVII ст., були написані латиною і мали зовсім іншу структуру. А, з огляду на церковнослов'янську мову і великий обсяг книги, вона не могла бути адресована не тільки пересічним мир'янам, а навіть більшості парафіяльних священиків, освіти яких навряд чи стало б для того, щоб простудіювати таку працю<sup>60</sup>. Опрацювання солідного богослов-

<sup>58</sup> Зокрема тільки «Ключ разуміня» Йоанікія Галятівського витримує чотири перевидання: у Києві 1659 та 1660 рр., у Львові – 1663 та 1665 рр. 1666 р. у Києві виходить «Меч духовний» Лазаря Барановича, а 1674 р. – його ж «Трубъ словес проповідних» та «Труби на дні нарочития». 1676 р. опубліковано збірник проповідей Антонія Радивиловського «Огородок Марії Богородици». – Див. *Запаско Я., Ісаєвич Я.* Каталог стародруків, виданих на Україні. – Кн. 1 (1574–1700) – К., 1981. – С. 53–91.

<sup>59</sup> Тут я не торкаюся питання про практичне втілення таких намагань. Про ефективність / неефективність конфесіоналізації населення Гетьманщини див.: *Плохій С.* Наливайкова віра. Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні.

<sup>60</sup> Про відносно невисокий рівень освіченості київського духовенства у XVIII ст. переконливо свідчить дослідження М. Яременка «Київське чернецтво XVIII ст.»; автор монографії вважає, що отримані ним висновки значною мірою можна екстраполювати і на XVII ст.

ського трактату, спрямованого на вдосконалення практик душ-пастирської роботи, який через великий обсяг, складність теоретичних викладок та церковнослов'янську мову залишався доступним тільки невеликій кількості найкраще освіченого українського духовенства, з точки зору сучасного дослідника виглядає деяким нонсенсом, явищем, яке наче провисло у повітрі, випадаючи з актуального трибу життя.

Тим часом урахування обох видань (або й усіх трьох – разом із пізнішою працею Ґалятовського) може допомогти вмонтувати їх у схему реформи Православної Церкви, продуману ще Петром Могилою. Адже, як видно навіть з попереднього порівняння, зміст «Науки...» по суті досить близький до вчення, викладеного у «Мирі», але за формою, а основне – за мовою (українська замість церковнослов'янської), дуже відрізняється від цього трактату <sup>61</sup> і є значно простішим і доступнішим для сприйняття. Зверну увагу, що в назві видання 1671 року наголошено, що до науки про покаяння додано висновки про користь частой сповіді. Думаю, цю ремарку (відсутню у «Мирі») можна трактувати як досить прозору вказівку на мету публікації «Науки» – переконати мирян у тому, що задля їхнього ж таки блага вони повинні стати не пасивними, а дійовими учасниками життя Церкви, в тому числі через виконання певних ритуалів та свідому організацію свого щоденного життя згідно з вимогами християнської моралі <sup>62</sup>. Такі кроки загалом цілком вписуються у наведену вище логіку процесу «конфесіоналізації», що відбувався у Європі і який бодай в окремих моментах міг бути свідомо повторений українськими ієрархами.

З такої перспективи не випадковою виглядає і помітка про те, що у першому випадку Ґізелю приписано не авторство, а вправлення (редагування?) тексту книги, а у другому – лише благословення на видання. Навряд чи цей факт можна пояснювати тільки «смиренністю» архимандрита, адже у XVII ст. вже стало

<sup>61</sup> Питання про те, чи був прототипом «Науки» «Мир», чи якість із латино-або польськомовних видань подібного характеру, потребує окремого дослідження і поки що залишається відкритим. Маргарита Корзо слушно вважає, що «Мир» також не є цілком оригінальною працею і багато в чому навіть дослівно повторює католицькі праці з моральної богословії. (Висловлюю вдячність Маргариті Корзо за те, що вона дала можливість ознайомитися зі ще не опублікованими матеріалами.)

<sup>62</sup> Слід зазначити, що, з погляду Ґізеля, дієва причетність до церковної спільноти і «чистота сумління» давали вірянам шанс не тільки на спасіння душі у потойбічному світі, а й на благовоління Бога і щасливу долю у житті дочасному.

прийнятним і цілком нормальним, у тому числі для духовенства, підписуватися під власними творами.

Думаю, щодо «Миру» для пояснення такої «скромності» можна висунути дві однаково вірогідні версії:

(1) слово «ісправленієм» вказує на те, що Гізель насправді тільки розробив загальну концепцію праці, вибрав джерела (насамперед латиномовні), з яких її належало скомпонувати, та здійснив її остаточну редакцію, можливо, також написавши обидві передмови. Переклад латинських текстів церковнослов'янською мовою та їх адаптація до православного світу могли бути виконані кимось із його соратників, чиє ім'я залишилося за кавром;

(2) ідея і структура трактату з'явилася ще за життя Петра Могили, а за сприятливих умов трактат був тільки завершений і опублікований Інокентієм Гізелем. Опосередковано на користь такої версії може служити відомий лист Лазаря Барановича, в якому він просить архимандрита Києво-Печерської лаври більше не зволікати із завершенням та публікацією трактату про основи християнської моралі, так необхідного Церкві<sup>63</sup>.

«Наука про покаяння» за дорученням Гізеля могла бути зреферована з «Миру» або з якогось іншого прототипу, перекладена українською мовою й адаптована для простого читача кимось із його учнів – ченців Києво-Печерської лаври. А те, що сам архимандрит її навіть не «виправляв», вказує хіба на те, що він просто не володів українською мовою, опосередкованим підтвердженням чого є й те, що у «Мирі» Святе Письмо чи твори Отців Церкви<sup>64</sup> часто цитуються не за церковнослов'янськими, а за латинськими перекладами, і дивна як для ієрарха київської церкви XVII ст. відсутність проповідей його авторства, а можливо, й те, що він не номінувався на Київську митрополічу кафедру.

Чи, простуючи шляхом розпочатих Петром Могилою реформ, архимандрит Києво-Печерської лаври ставив перед собою мету, яка сягала б значно далі, ніж тільки піклування про

<sup>63</sup> *«Жалкуватимемо, якщо книжка про каяття не вийде. Тепер в Ізраїлі мало вчителів. ... Тепер, коли трапився такий випадок, пречесність Ваша, через завбачливість свою, не забудьте скористатися ним, щоб застерегти народ від помилок»* – з листа Лазаря Барановича до Інокентія Гізеля від 14 жовтня 1668 року. Цит. за: Чернігівські Афіні. – К., 2002. – С. 71.

<sup>64</sup> Висловлюю вдячність Роману Кисельову та Маргариті Корзо, які поділилися зі мною своїми ще не опублікованими спостереженнями на цю тему.



поправу морального занепаду населення Гетьманської держави, і могла б розглядатися у політичній площині – через дисциплінування пастви та встановлення контролю над «сумінням» вірян в умовах слабкості світської влади зміцнити позиції своєї Церкви у суспільному, політичному та економічному житті країни – сказати важко. Опосередкованими свідченнями на користь такої можливості є два моменти: (1) у передмові до трактату «Мир з Богом чоловіку» його автор недвозначно вказує, що саме Церква, а не світські володарі, має (і може) посприяти встановленню спокою на українських землях<sup>65</sup>; (2) у цьому ж таки трактаті Гізель обґрунтовує незвичну для православ'я, але суголосну з ідеями Петра Могили тезу про вищість духовної влади над світською<sup>66</sup>.

Лариса Довга

#### НАУКА О ПОКАЯНИИ В УКРАИНСКИХ ТЕКСТАХ XVII в.

*В статтє проведено сравнение двух текстов («Мир с Богом человеку», 1669 г., и «Наука о покаянии», 1671 г.), посвященных проблемам морального богословия, опубликованных в типографии Киево-Печерской лавры по благословению Иннокентия Гизеля. Главным фокусом сравнения стала попытка определения авторов и целевой аудитории данных трудов, а также возможность их концептуализации в задуманной еще Петром Могиллой программе реформирования Православной Церкви. В результате исследования автор статьи приходит к выводу, что (1) оба текста изначально были обращены к разным реципиентам: «Мир» мог адресоваться хорошо образованной интеллектуальной элите Киевской митрополии, а «Наука о покаянии» – духовенству и мирянам среднего сословия; (2) возникновение рассмотренных текстов – это, скорее всего, не случайный эпизод в истории украинского православного богословия, а часть задуманной еще Петром Могиллой программы конфессионализации православного мира; (3) у «Мира» и «Науки», предположительно, были разные авторы,*

<sup>65</sup> Зокрема в передмові «До читача православного» автор пише про те, що внутрішня війна, яка впродовж багатьох років точиться на українських землях, є Господньою карою, посланою народові за його великі і тяжкі гріхи. Відтак, на його думку, єдино можливий шлях до відновлення у країні миру та спокою пролягає через покаяння, провадження праведного життя і постійні молитви, які допоможуть умилостивити Бога і відвернуть Його кару [М., 19 нн. – 27 нн.].

<sup>66</sup> Докладніше про це див: Довга Л. Соціальна утопія Інокентія Гізеля. – С. 245–254.

*притом авторство Иннокентия Гизеля в обоих случаях ставится под сомнение.*

*Larysa Douha*

## THE DOCTRINE OF CONFESSION IN 17-TH CENTURY'S UKRAINIANS TEXTS

*In the article there's a comparison of two texts, 'Peace with God for Man' (1669) and 'Study of Confession' (1671). They are both devoted to the problems of moral theology and were published by the Kyiv Caves Monastery printing house with the blessing of Inokentiy Gizel. The main focus of the comparison is an attempt to determine who the authors could be and who the target audience was. These two points could help us to find the role of these works in the reforming programme of the Orthodox Church which was planned by Petro Mohyla. As the result of the research the author of the article comes to the conclusion that: (1) both texts were initially directed at different audiences: 'Peace...' could be addressed to the well-educated intellectual elite of Kyiv but 'Study...' is directed at the midlevel of society; (2) the appearance of these texts was not an accidental moment in the history of Ukrainian Orthodox theology but a part of the confessionalization process which was planned by Petro Mohyla; (3) presumably there were two different authors of these two texts and it is doubtful that Inokentiy Gizel was the author of both texts.*

Козловський Віктор

## Моделі реконструкції кантівської антропології

*Здійснено спробу на матеріалі різноманітних кантівських текстів – у тому числі його рефлексій та лекцій з фізичної географії, антропології, метафізики та раціональної теології – показати широкий спектр кантівських підходів до дослідження природи людини. В результаті аналізу кантівських текстів ми реконструювали і можемо запропонувати ряд концептуальних моделей його антропології.*

Мабуть, важно уявити європейську історію останніх двохсот років без кантівської філософії. Якщо це твердження когось може видатися надто перебільшеним, то нашу тезу ми готові викласти таким чином: інтелектуальна історія людства без Канта виглядала б зовсім іншою. Бо, справді, важко віднайти і навести вагомі аргументи, що дали змогу поставити під сумнів вплив кантівської думки на значні ділянки світової культури, навіть ті, що за своїми формальними ознаками начебто і не пов'язані з кьонігсберзьким мудрецем, його філософуванням. Але чи можливо плідно розмірковувати про сучасне мистецтво, політику, релігію, науку чи людину, її свободу, гідність і мораль, не беручи до уваги, не залучаючи кантівських філософських аргументів? Наразі відповідь є цілком очевидною. Глибина і масштаб кантівської рефлексії такі продуктивні і дієві, що, мабуть, є всі підстави твердити, – незважаючи на грандіозні зміни і здобутки філософської думки після Канта, саме його ідеї рішуче розгорнули, змінили наше сприйняття світу, людини та історії. Відтак кантівський творчий доробок зовсім не нагадує артефакту минулого, який доцільно віднести до архіву чи то до якогось, можливо, навіть вишуканого і вельми багатого музейного зібрання інтелектуальних скарбів з метою його збереження як якоїсь коштовності, якою дозволяється насолоджуватися, інколи вивчати і досліджувати, але не користуватись, бо в музеї ця коштовність має вже зовсім інший сенс, вона переміщена на інший рівень сприйняття й оцінки – у неї статус музейного

експоната, який уже не має жодного відношення до нашого реального життя.

Кант започаткував зовсім іншу ситуацію, яка виглядає таким чином – незважаючи на дистанцію, що розділяє нас, а це вже кілька епох, періодів європейської історії, упродовж яких багато що докорінно змінилося – людські вподобання, політична і духовна мапа світу, – Кант, попри все, залишається нашим сучасником. І в цьому сенсі вивчення його спадщини є не лише свідченням нашої поваги до славного минулого європейської філософії, а й відповіддю на духовні запити нашого сьогодення. Тому, рухаючись у силовому полі його ідей і способу філософування, ми дійсно долучаємося до цілком сучасного інтелектуального дискурсу. Кантівське філософування може допомогти у наших пошуках відповідей на ті питання, що нас хвилюють, і при цьому можемо бути певні, що ці відповіді будуть далеко не тривіальними. Відтак нам видається зовсім не випадковим, що коли ми хочемо розібратися зі складними і доволі заплутаними питаннями – що (чи хто) є людина; яка її природа; чи існують надійні методи її пізнання, – ми звертаємося до кантівської думки, його антропології.

### **Зауваги щодо джерел для вивчення кантівської антропології**

Діапазон творчих пошуків Канта завжди вражав дослідників своєю дисциплінарною і тематичною широтою і глибиною аналізу. Спочатку як доцент, а з часом і професор кьонігсберзького університету він досить успішно читав лекції майже з усіх університетських дисциплін, що викладалися на філософському факультеті. Його численні нотатки, рукописи і листи свідчать про те, що обшир цих курсів, їх тематична і дисциплінарна різноплановість (а це, крім власне філософських предметів, були також курси з математики, фізики і хімії) потребували від нього систематичної підготовки, вивчення й осмислення найрізноманітнішого наукового матеріалу. І це цілком зрозуміло, бо без такої постійної самопідготовки, опрацювання нових наукових джерел він не міг би з успіхом викладати упродовж сорока років. Як свідчать матеріали, що увійшли до складу сучасного, найбільш повного зібрання його творів, інтенсивність і обшир його досліджень, їх глибина й універсальність свідчать про його

виняткову зосередженість і творчу активність, які він зберігав до кінця свого життя<sup>1</sup>.

Однак викладацька діяльність хоча й була важливою, але все ж таки лише частиною його інтелектуального життя. Виняткове значення для становлення кантівської думки мали його наукові пошуки, які рухалися значною мірою у колі тих проблем, що перебували у центрі уваги тогочасної європейської науки, активно обговорювалися й дискутувалися представниками різних наукових і філософських течій. Кант завжди жваво реагував на ці проблеми, не залишаючи їх поза своєю увагою. Якщо коротко, побіжно окреслити наукові й філософські інтереси, що перебували в центрі уваги ще на початку його наукової і викладацької діяльності, то це насамперед питання про походження світу та утворення Сонячної системи, атомістики, сутності життя, впливу геологічних і фізико-хімічних процесів на трансформацію Землі.

Не менш важливими для молодого вченого були також філософські питання про природу метафізики, її логіко-концептуальні засади, зв'язок метафізики з емпіричними наукам. Як викладача і дослідника Канта цікавили питання можливості застосування методології природничих наук для пізнання людини, її природи. Зокрема Кант намагався з'ясувати й окреслити можливості емпіричної психології як науки про людину. І це далеко не повний перелік тематики, що її плідно досліджував філософ.

Зазвичай до найважливіших кантівських філософських здобутків зараховують три «Критики», «Основоположення метафізики звичаєвості», «Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука», а також оприлюднений значно пізніше, вже у ХХ ст., великий манускрипт «*Opus postumum*». Крім систематичних праць, у яких Кант потужно репрезентував свою трансцендентальну філософію з усіма її

<sup>1</sup> Див.: Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. (Скорочена назва: Akademie-Ausgabe «Kant's gesammelte Schriften»). Далі при посиланні на це видання ми будемо користуватися загальною назвою пагінацією, а саме: Kant: AA, том, сторінка. Усе подальше цитування кантівських творів як українською, так і російською мовами ми обов'язково будемо перевіряти за цим виданням і в разі потреби вносити зміни). Це найавторитетніше академічне видання розпочато ще 1900 р. і триває дотепер. На сьогодні вийшло майже 29 томів (крім 26). Переважна більшість томів (23) цього видання репрезентована також в електронній версії, яка підготовлена Інститутом комунікації та фонетики Боннського університету.

відгалуженнями, до переліку його досягнень маємо зарахувати низку менших за обсягом праць, у яких досліджується широке коло питань з історії, права, природознавства, релігії й антропології.

Відомо, що питання про людину, її розум, свободу і моральність завжди цікавили Канта. Тому цілком зрозуміло, що висвітленню цих питань він завжди надавав особливого значення. Зважаючи на це, ми маємо у своєму розпорядженні значну кількість кантівських джерел (як ним оприлюднених, так і рукописних), в яких розглядаються антропологічні питання. І ці джерела досить різнопланові як за своїм змістом, структурою, так і за часом свого входження у науковий обіг <sup>2</sup>. Це зумовлює потребу розширення кола джерел, які дотичні до антропологічної тематики, хоча зазвичай їх зараховують до інших розділів кантівської філософії. Відтак очевидно, що вивчення кантівського антропологічного дискурсу неможливо обмежувати добре відомою «Антропологією під прагматичним кутом зору» (1798). До цього переліку потрібно долучити також статті, лекційні матеріали, нотатки і листи, в яких ми зустрічаємо напрочуд оригінальні й продуктивні кантівські думки стосовно людини, її дослідження і взагалі можливостей і меж антропологічної науки. У цьому контексті важливе значення мають його «Лекції з антропології», що вийшли друком нещодавно (1997 р.) у складі академічного видання кантівських текстів. Принципове значення, причому з багатьох антропологічних питань, мають також тексти: «Релігія в межах тільки розуму» (1793), «Ідея загальної історії у всесвітньо-громадянському плані» (1784), «Відповідь на питання: що таке Просвітництво» (1784), дві рецензії на велику працю Й. Гердера «Ідеї до філософії історії людства» (1785) та, безперечно, всі три знаменитих «Критики». Україн важливі антропологічні ідеї, причому стосовно різних сюжетів, містяться у статтях: «Про фізичне розрізнення тварини і лю-

<sup>2</sup> Це стосується матеріалів його лекцій і так званих рефлексій і нотаток, які мають величезний тематичний діапазон. Щодо антропологічної тематики і всього того, що так чи інакше пов'язано з нею, то потрібно звертатися до відповідних томів академічного видання (AA) «Kant's Gesammelte Schriften». Зокрема, антропологічні матеріали (зібрання нотаток, фрагментів, коментарів, а також лекційних курсів) знаходяться у таких томах: XIV: *Mathematik – Physik und Chemie – Physische Geographie*; XV: *Anthropologie*; XVII–XVIII: *Metaphysik*; XIX: *Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie*; XXI–XXII: *Opus Postumum*; XXV: *Vorlesungen über Anthropologie*; XXVIII: *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*.

дини» (1771), «Про різні людські раси» (1775), «Визначення поняття людської раси» (1785), «Про застосування телеологічних принципів у філософії» (1788), «Метафізика звичаїв» (1797), а також у проспектах і програмах курсів, які Кант регулярно оприлюднював. Значне, інколи навіть вирішальне, «антропологічне навантаження» мають кантівські тексти, надруковані уже в кінці життя філософа, у підготовці яких брали участь сторонні особи. Це останні прижиттєві роботи Канта, що виникли на основі матеріалів його лекцій, упорядковані не ним, а його друзями і шанувальниками. Маємо на увазі «Логіку» (1800), «Фізичну географію» (1802) і «Педагогіку» (1803)<sup>3</sup>. Попри певні перестороги фахівців стосовно автентичності цих текстів (причому це стосується усіх трьох підручників), вони все-таки дають можливість більш виразно зрозуміти деякі особливості руху кантівських антропологічних ідей і концептів.

## Яку антропологію створив Кант?

Постає питання – яку, власне, антропологічну доктрину створив Кант? Це питання виглядає риторичним з огляду на те, що Кант сам оприлюднив чималу книжку з антропологічної проблематики. Тому для багатьох дослідників це питання очевидне, бо начебто ми маємо на нього пряму відповідь самого Канта – антропологія може і повинна існувати на емпіричних засадах. Але крім украй важливого питання – яким чином ми повинні розуміти ці засади, їхній обшир і зміст, існує ще одне, не менш принципове питання – чи відповідає букві і духу трансцендентальної філософії антропологічне вчення про людину, створене на таких емпіричних засадах? Чи мають під собою підстави твердження, що кантівський геній започаткував кілька варіантів антропології, які між собою досить погано узгоджуються? З іншого боку, чи передбачає кантівська позиція можливість редукції різних варіантів вчення про людину до якоїсь «єдино правильної» теорії людської природи? Ці питання потребують

<sup>3</sup> Зауважимо, що останні три праці були підготовлені до друку друзями і шанувальниками філософа за матеріалами його лекцій. Це дало певні підстави фахівцям висловлювати сумніви щодо їх відповідності кантівським думкам і підходам, а відтак, радити користуватися цими текстами вельми обережно, пам'ятаючи їх компілятивний характер (складені на основі різних студентських конспектів і авторських нотаток). Звичайно, безоглядно дотримуватися цих пересторог неможливо, бо тоді потрібно поставити під сумнів відомий фрагмент «Логіки», у якому йдеться про знамените четверте антропологічне питання.

ґрунтового аналізу з метою більш повного розкриття так званого антропологічного повороту, що начебто відбувся в останні роки його життя. Якщо такий поворот відбувся, то що він означає для кантівської критичної філософії?

Таким чином, основну мету нашого дослідження ми вбачаємо в тому, щоб на підставі вивчення різних кантівських текстів відповісти на питання – чи вдалося Канту створити *єдине* антропологічне вчення? Чи, можливо, Кант не спромігся або не бажав репрезентувати своє розуміння людини у вигляді єдиної концептуальної побудови? А може, характер і напрям кантівської критичної філософії не передбачав такої можливості?

Складність цих питань потребує поглибленого вивчення широкого кола різноманітних кантівських джерел, що вимагає від дослідника значних зусиль. Наші розробки цієї теми, які ми здійснюємо протягом тривалого часу, дають змогу запропонувати кілька концептуальних моделей задля розкриття кантівського антропологічного дискурсу, який, на нашу думку, значно ширший і вагоміший, ніж це зазвичай здається <sup>4</sup>. Ми усвідомлюємо, що обшир нашого завдання вимагає значно ґрунтовнішого дослідження, ніж те, що ми можемо запропонувати в рамках однієї статті. Однак це лише перший крок у напрямі з'ясування масштабу і глибини кантівських антропологічних ідей, їхнього зв'язку з основною проблематикою його філософії, особливо з етичним вченням, а також поглядами філософа на право, історію та релігію <sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Про можливість і доцільність застосування «моделей» як способу аналізу кантівських ідей див.: *Frierson P. R. Kant's Empirical Account of Human Action // Philosophers' Imprint. – 2005. – V. 5, No. 7* (Автор вважає за можливе вести мову про наявність якихось загальних моделей, що їх начебто витворив сам Кант. Наша мета є більш поміркованою: по можливості хоча б окреслити антропологічний дискурс Канта за допомогою певних моделей, які потрібно розглядати як деякі конструктивні засоби, створені нами для більш об'ємного висвітлення питання про витоків особливості кантівської антропології. В основному моделі, які ми запропонуємо, ґрунтуються на кантівських розрізненнях особливостей і рівнів того, що у новочасову добу почали широко називати людською природою, розуміючи під цим щось достатньо єдине і універсальне, характерне для людини як такої. Ми припускаємо, що, певною мірою, Кант порушив цю традицію. І це дає нам підстави вести мову про різні моделі людини, які цілком коректно, без занадто широкого застосування концептуальних засобів штучного конструювання якоїсь єдиної універсальної моделі людини, ми можемо виявити і реконструювати, спираючись при цьому на різноманітні за тематикою кантівські тексти).

<sup>5</sup> Про взаємозв'язок різних частин кантівської філософії; єдність як його великих робіт, так і невеличких текстів і лекційних курсів див.: *The Cambridge Companion to Kant* (Ed. by Paul Guyer). – Cambridge, 1992; про глибокий і багато в чому вирішальний вплив кантівських ідей на європейську філософську, політичну, етичну, релігійну і антропологічну думку див.: *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* / Ed. by Paul Guyer. – Cambridge, 2006.



Мабуть, було б цілком доречним розпочати висвітлення зазначених питань зі з'ясування етапів становлення антропологічної думки в контексті новоєвропейської філософії і науки, зокрема, показати місце кантівської антропології в загальному європейському інтелектуальному контексті XVIII ст. Таке дослідження, можливо, було б доречним і необхідним, однак його проведення потребує фахового опанування різноманітного наукового, філософського і теологічного матеріалу, яким користувався Кант і від якого він значною мірою відштовхувався, переосмислюючи його в процесі формування власного антропологічного вчення<sup>6</sup>.

Відомо, що лише поступово, з часом, Кант усвідомив усю неоднозначність розмислів про людину, проблематичність будь-яких теоретичних узагальнень, що претендують на довершене і доконечне пізнання людини, її природи, свободи і моральності.

### Емпірична психологія як метафізичне вчення про людину на засадах досвіду

Якщо хоча б коротко і побіжно зачепити історичне тло нашої теми, то слід зазначити, що в різних модифікаціях антропологія з'являється ще на початку XVI ст. і впродовж тривалого часу входить до складу метафізики як її необхідна складова частина. Класичне визначення антропології як *доктрини, що вивчає людську природу, яка складається з душі і тіла*, ми зустрічаємо ще у німецького метафізика О. Касмана, в його великій праці «Psychologia anthropologica» (1594). Вже у XVIII ст., під впливом Кр. Вольфа та його школи, особливо під орудою його учня і послідовника А. Баумгартена антропологія отримала статус університетської дисципліни як емпірична і раціональна

<sup>6</sup> До того ж у сучасній філософській науці ми вже маємо праці, де аналізуються різні аспекти становлення кантівського антропологічного дискурсу. Тому значною мірою ми будемо спиратися на ці розробки як на необхідне підґрунтя для нашого власного дослідження. Основні моменти генези антропології як науки у тісному зв'язку з кантівською антропологією добре показано у праці: Brandt R. Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). – Hamburg, 1998. (До речі, за редакцією цього відомого кантознавця та з його ґрунтовними коментарями вийшло нове видання «Антропології»: Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Neu herausgegeben von Reinhard Brandt). – Meiner, 2003.) До того ж, під його орудою (разом із Вернером Старком) вийшли кантівські лекції з антропології у складі академічного зібрання творів (величезний 25 том у двох частинах – майже 1700 сторінок тексту і коментарів).

психологія, що входили до складу метафізики<sup>7</sup>. Слід підкреслити, що Кант дотримувався загальноприйнятого поділу метафізики, що, до речі, цілком відповідало тогочасним університетським стандартам і канонам. Про це свідчать кантівські проспекти курсів, а також оприлюднені лекції з метафізики. Тож свій виклад метафізичних дисциплін він розпочинав з «емпіричної психології», яку впродовж тривалого часу розглядав як антропологію. Його лекції з метафізики свідчать, що емпірична психологія розглядалася *перед* іншою частиною метафізики – раціональною психологією<sup>8</sup>. У певному сенсі емпірична психологія посідала місце пропедевтики до раціональної психології як більш вагомої метафізичної дисципліни, яка також досліджувала людську природу, але вже на раціональних засадах. Більше того, вона торкалася питань, відповідь на які потребувала виходу за межі будь-якого можливого досвіду – у сферу трансцендентного. Це, наприклад, питання про існування душі.

Хоча в тогочасній європейській філософії і науці (але за межами академічної, університетської філософії) відбувається те, про що мріяв Кант, а саме, поступове відокремлення психології від метафізики. Цей рух набрав особливої сили в середовищі британського емпіризму, де під впливом філософського скептицизму Д. Г'юма, а також шотландської школи «здорового глузду» розпочалися нові наукові розробки з психології, які започаткували те, що дещо пізніше отримало назву «асоціативної психології»<sup>9</sup>. Відомо, що процес становлення психології як природничо-наукової дисципліни розтягнувся на досить тривалий

<sup>7</sup> Згідно з Баумгартеном, структура метафізики, якої у своїх лекціях послідовно дотримувався Кант, виглядала таким чином: *Metaphysica generalis: Ontologia; Metaphysica specialis: Cosmologia, Psychologia, Theologia*.

<sup>8</sup> Слід зазначити, що баумгартенівська «*Metaphysica*» включала два розділи з психології: «*Psychologia empirica*» і «*Psychologia rationalis*». (Про структуру і зміст цього підручника з метафізики можна дізнатися, звернувшись до зібрання кантівських творів. Див.: *Кант: АА XV*, 3–54. Цікаво, що єдине місце, де Баумгартен використовує термін «антропологія», точніше *ANTHROPOLOGIA philosophica*, ми зустрічаємо саме в розділі з раціональної психології (§ 747). Баумгартен не мав ніякого сумніву стосовно того, що за методом пізнання антропологія повинна ґрунтуватися на математичних засадах. До речі, німецький метафізик проводив чітке розрізнення між антропологією, антропометрією і антропгносією. Це робив уже Кр. Вольф.)

<sup>9</sup> Доречно згадати хоча б деяких впливових теоретиків цього напрямку: *Hartly D. Observation on man, his duty, and expectations* (1749); *Priestly J. Disquisitions relating matter and spirit* (1770). Із творчістю Дж. Прістлі, його психологічними і хімічними ідеями Кант був добре знайомий. Досить авторитетною фігурою був також шотландський філософ Т. Рід, автор кількох важливих текстів (що вийшли у 60–80-х рр.) з питань особливостей дослідження людської природи, духу, волі і свободи: «*An Inquiry into the Human Mind*» і «*Essays on the Active Powers of Man*».

час і завершився десь у другій пол. XIX ст. створенням різних течій і шкіл експериментальної психології.

Кант розпочав свою педагогічну діяльність як викладач усіх дисциплін, що входили до складу метафізики, і впродовж певного часу його розуміння її загальної структури, а також змісту мало чим відрізнялося від «Метафізики» А. Баумгартена.

Однак, як свідчать матеріали лекцій, а також зміни до навчальних програм, які він провадив, починаючи з 60-х рр., поступово, але неухильно зростає критичне ставлення Канта до традиційної метафізики. Про це свідчить, зокрема, план на 1764/1765 навчальний рік. Хоча Кант, як і раніше, розпочинає свій курс метафізики з емпіричної психології, однак наголоси він робить уже дещо інші <sup>10</sup>. По-перше, він особливо підкреслює досвідний характер емпіричної психології, хоча все ще зараховує її до складу метафізики. Згідно з традиційним розумінням, він визначає предметом емпіричної психології людську душу, її прояви, здібності і сили. Так, в одній зі своїх рукописних нотаток він зазначає, що для цієї дисципліни людина постає як «мисляча істота, що і є наша душа» <sup>11</sup>. А відтак визначає її як метафізичну науку про людину як одушевлену істоту, яка пізнається на засадах внутрішнього досвіду: «Емпірична психологія є пізнання предметів внутрішнього почуття як таких, що даються у досвіді» <sup>12</sup>. При цьому особливий наголос Кант робить на тому, що саме досвідне вивчення душі є головним і вирішальним чинником її конституювання як певної доктрини: «Емпірична психологія не має у своєму розпорядженні ніяких емпіричних умов тези про душу, а має лише емпіричне поняття самої душі, а також усе те, що необхідно для розрізнення її від усього іншого» <sup>13</sup>. Але Кант поки що з певними ваганнями і пересторогами все ж таки відносить емпіричну психологію до складу метафізики як її початковий рівень, який дедалі більше тяжіє до тих методів дослідження, що характерні для емпіричної фізики: «Отож психологія є фізіологією внутрішньої чуттєвості чи мислячих сутностей, так як фізика – фізіологією зовнішньої чуттєвості чи тілесних сутностей» <sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Див.: *Kant I. Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765–1766* // Kant: AA II, 303–315.

<sup>11</sup> *Kant I. Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie* // Kant: AA XXVIII, 222.

<sup>12</sup> *Kant I. Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie* // Kant: AA XXVIII, 222.

<sup>13</sup> *Kant I. Handschriftlicher Nachlaß Metaphysik* // Kant: AA XVIII, 187.

<sup>14</sup> *Kant I. Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie* // Kant: AA XXVIII, 222.

(Сучасні автори звертають увагу, що з часом Кант дедалі частіше звертався до тогочасних хімічних доктрин, зокрема розглядаючи деякі традиційні проблеми психології [душі, тіла]. Див.: *Sturm T. Kant on Empirical Psychology: How Not to Investigate the Human Mind* // Kant and the Sciences. – Oxford, 2001.)

Таким чином, у цей період (докритичний) Кант зберігає за емпіричною психологією статус метафізичної науки, хоча і з деякими застереженнями<sup>15</sup>. По-друге, він підкреслює обмежений характер того знання, що дає нам емпірична психологія. На його думку, вона зорієнтована на використання описових методів дослідження елементарних фактів і зв'язків внутрішнього досвіду людини. При цьому емпірична психологія не зачіпає питань про існування душі, її взаємодію з тілом. Вирішенням цих питань займається вже інша, більш вагома частина метафізики – раціональна психологія. Відомо, що в курсі метафізики Кант регулярно читав також лекції з раціональної психології, природної та раціональної теології<sup>16</sup>.

Однак із часом сумніви щодо пізнавальних можливостей емпіричної психології поглиблюються, про що свідчать навчальні плани, які, за тогочасною академічною традицією, Кантом оприлюднювалися досить регулярно. Свою зневіру в доречності віднесення емпіричної психології до складу метафізики він висловлював у багатьох лекційних курсах, які читав упродовж 70–80-х років. Так у лекційному курсі з метафізики Кант зазначає: «Причина за якою емпірична психологія була віднесена до метафізики, здається, полягала в тому, що напевно не знали, що таке метафізика, хоча розмови про неї точаться довгенько... Друга причина була, імовірно, та, що емпіричне вчення про явища душі не приведенне в систему... Якби вона (емпірична психологія. – В. К.) була такою ж великою, як емпірична фізика, то вона, внаслідок свого обсягу, також відділилася б від метафізики»<sup>17</sup>. Причина кантівської критики очевидна – емпіричний статус психології не відповідає його розумінню метафізики як «науки чистого розуму», розумінню, що саме в цей період стало для нього домінуючим.

Але не лише коригування змісту лекцій свідчить про еволюцію поглядів філософа на метафізичну проблематику. Не менш

<sup>15</sup> Щодо етапів кантівського філософування, то традиційний поділ на два періоди – докритичний (приблизно до 1770 р.) і критичний (після 1771 р.) деякими фахівцями вважається за широкий і тому пропонується дрібніша періодизація, яка напевно відтворює всю палітру руху кантівської думки. Одну з таких періодизацій запропонував ще наприкінці XIX ст. відомий німецький кантознавець Б. Ердман. Його поділ такий: догматизм (до 1760 р.); критичний емпіризм (до 1770 р.); критичний раціоналізм (до 1774 р.); власне критицизм, що включає також два періоди (з 1774 р. і до першої «Критики» (1781) і ще один період – після першої «Критики»). Далеко не всі фахівці погоджуються із запропонованою схемою.

<sup>16</sup> Кантівські лекції з раціональної психології див.: Kant: AA XXVIII, 262–301.

<sup>17</sup> Kant I. Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie // Kant: AA XXVIII, 223.

цікаві зрушення (у сприйнятті й тлумаченні цих проблем) ми спостерігаємо і в його наукових та філософських працях. Як навчальні плани, так і оприлюднені тексти свідчать, що впродовж 50–70-х рр. спостерігається зміщення наголосів у кантівському ставленні як до емпіричної психології, так і до метафізики в цілому <sup>18</sup>. Для підтвердження цієї тези доречно навести хоча б кілька прикладів, а саме два кантівських трактати з метафізики: «Нове висвітлення перших засад метафізики» (1755) та «Про форму і засади чуттєвого і інтелігібельного світу» (1770).

Перший доробок – це власне кантівська дисертація, підготовлена з метою отримання права на викладання в університеті. Друга праця також має відношення до університетської системи – це ще одна дисертація, але вже для отримання професорського звання. Відстань між цими текстами досить значна – 15 років, але й за своїм змістом вони вражаюче відмінні. Останній трактат – це вже рішучий крок до нової, критичної філософії, в той час як перший перебуває ще в зоні впливу традиційної (догматичної) метафізики <sup>19</sup>. Уважний аналіз цих текстів, які тематично досить близькі, засвідчує значні зміни у кантівських підходах і висновках стосовно традиційних метафізичних проблем. Оця переміна поглядів щодо можливостей метафізичного пізнання торкнулася й кантівського розуміння антропологічної тематики.

<sup>18</sup> Взагалі матеріали з емпіричної психології, окрім тих томів академічного зібрання, про які ми згадували вище, містяться також ще в кількох томах цього видання: XVII–XVIII (Metaphysik). Хоча вирішальне значення має XXVIII том, у якому представлені найбільш достовірні конспекти слухачів кантівських лекцій з метафізики, натуральної і раціональної теології, а також емпіричної та раціональної психології. До речі, серед цих конспектів вирізняються своєю ґрунтовністю нотатки Й. Гердера. Ознайомлення з цими матеріалами свідчить про критичну налаштованість Канта щодо традиційної проблематики емпіричної психології. Особливо це стосується лекцій, що читалися наприкінці 70-х рр. У них уже спостерігається цілком критична аргументація щодо основних тем і сюжетів емпіричної психології в дузі трансцендентальної філософії.

<sup>19</sup> Кант не був би самим собою, тобто творчою і багатою на нові ідеї особою, якби і в першому трактаті не зробив украй важливого відкриття, а саме: провів і обґрунтував розрізнення між підставами істини та існування. Відомо, що лйбніцевський принцип достатньої підстави впродовж тривалого часу трактувався суто раціоналістично. Кант переглянув такий підхід. І хоча в цьому питанні у нього були попередники (він вказував і цитував роботи Кр. Крузіуса), все ж йому вдалося по-новому висвітлити це питання. З часом для Канта стало зрозуміло, що це розрізнення є одним із підмурків його критичної філософії. Розвитком цього сюжету став більш пізній текст: «Про єдино можливу засаду доказу буття Бога» (1763), в якому спростовується онтологічний аргумент саме тому, що буття, існування не є простим предикатом сущого, навіть якщо таким сущим виступає Бог.

Своєрідний підсумок можливостей пізнання людини на засадах метафізики, зокрема емпіричної психології, ми спостерігаємо вже у «Критиці чистого розуму». У цьому творі Кант рішуче заперечує не тільки потуги традиційної метафізики дати надійні, аподиктичні знання про трансцендентні сутності (Бога, свободу, безсмертя душі), а й претензії емпіричної психології на збереження свого статусу як метафізичного знання про людину: «Де ж залишається *емпірична психологія*, що завжди вимагала собі місця в метафізиці і від якої в наші часи очікувано так багато для її пояснення, по тому, як утрачено надію досягти чогось вартісного *a priori*?»<sup>20</sup>. Внаслідок своєї теоретичної недолугості емпірична психологія, за Кантом, повинна шукати своє місце серед природничих наук, а відтак, вона «має бути цілком вигнана з метафізики, і вже самою ідеєю її цілковито звідтіл виключається»<sup>21</sup>. Лише з міркувань суто шкільних, вважає Кант, вона ще залишається у складі метафізики. Емпірична психологія, на думку Канта, скрізь почувається чужою – для науки вона занадто спекулятивна, а для метафізики надто емпірична і тому недолуга, з якимось описовим, себто недосконалим ставленням до свого предмета – людини. І тому Кант робить невтішний, але досить вагомий висновок: «Це, отже, є просто чужинець, якому дають притулок у докладній антропології (відповідник емпіричного вчення про природу»<sup>22</sup>. Цікаво, що в цьому місці Кант підкреслює не тільки своє зверхнє ставлення до «бездомної» емпіричної психології, а й веде мову про якусь «докладну антропологію» (*ausführlichen Anthropologie*), в тенетах якої, зрештою, цей чужинець знайде свій притулок і захист. Що ж це за антропологія, яка так прихильно повинна ставитися до емпіричного досвіду? І наразі, що за досвід мав на увазі кьонігсберзький філософ з огляду на нищівну критику ним емпіричної психології, яку він визнавав за досвідну науку?

<sup>20</sup> Кант І. Критика чистого розуму. – К., 2000. – С. 478. (Грунтовно вивчивши кантівські матеріали, що мають відношення до емпіричної психології, сучасний дослідник П. Фрірсон дійшов висновку, що ця «психологія цілком детерміністична, як і каузальність, що її вивчає біологія... Емпірична психологія Канта описує особливості нашої тваринної природи» // Frierson P. R. Kant's Empirical Account of Human Action // *Philosophers' Imprint*. – 2005. – V. 5, No. 7. – P. 31). Хоча, зазначає автор, незважаючи на відому критику емпіричної психології, Кант повністю не відмовився від думки, що психологія все ж таки дає важливий матеріал для кращого розуміння емпіричних умов людських вчинків і дій.)

<sup>21</sup> Кант І. Критика чистого розуму. – К., 2000. – С. 478–479.

<sup>22</sup> Там само. – С. 479.

## Фізична географія як прообраз майбутньої антропології без метафізики

Переміни у кантівському сприйнятті цих базових університетських курсів вели до нового розуміння наукового і освітнього значення антропології. Цей рух від метафізики і емпіричної психології (як недолугої частини метафізики) до нової антропології значно прискорився завдяки кільком важливим чинникам: по-перше – поступовому, а в 70-х роках вельми прискореному (про що свідчать листи і нотатки цього періоду) оформленню власної філософської позиції – трансцендентального ідеалізму; по-друге – започаткування (з 1755 р.) ще однієї, зовсім не філософської дисципліни – фізичної географії. На нашу думку, саме поєднання цих чинників спонукало Канта до виокремлення антропології зі складу метафізики і трансформування її (антропології) в цілком самостійну університетську дисципліну. Причому це поступове відокремлення відбувалося паралельно з усвідомленням її предмета і методів дослідження людини.

І в цьому тривалому процесі непересічне значення мало викладання фізичної географії. Ця обставина може здатися досить дивною, однак численні свідчення як самого філософа, так і його колег і друзів підтверджують винятково сумлінне ставлення філософа до цього курсу. Відтак фізична географія була одним із його улюблених університетських курсів, який він залюбки читав упродовж 40 років (до 1796), тобто до завершення своєї університетської кар'єри<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Відомо, що матеріали з фізичної географії вийшли друком 1802 р. як підручник з такою повною назвою: «Immanuel Kants physische Geographie Auf Verlangen des Verfassers aus seiner Handschrift herausgegeben und zum Theil bearbeitet von D. Friedrich Theodor Rink». Хоча деякі фахівці висловлюють певні сумніви у автентичності цього тексту (наприклад, німецький кантознавець Е. Адікес), все ж таки ця велика двотомна книга дає певне уявлення про характер і спрямованість курсу. Деяку інформацію про формування і значення фізичної географії для кантівської антропології можна отримати, ознайомившись із виступом добре відомого німецького кантознавця В. Старка: Stark W. Immanuel Kants physische Geographie – eine Herausforderung? // Text der am 4. Mai 2001 in der Philipps-Universität, Marburg (Germany) als Honorarprofessor gehaltenen Antrittsvorlesung. – [http://staff-www.uni-marburg.de/~stark/ws\\_lese4.htm](http://staff-www.uni-marburg.de/~stark/ws_lese4.htm)

Грунтовний огляд кантівських географічних ідей та підходів, а також їх еволюцію див.: May J. Kant's concept of geography and its relation to recent geographical thought. – Toronto, 1970; Adickes E. Untersuchungen zu Kants physischer Geographie – Tübingen, 1961. (Остання праця є критичним переглядом тексту «Фізичної географії», виданого Ф. Рінком. Е. Адікес піддав критиці компілятивні засади підготовки і видання кантівських лекцій з фізичної географії, що ґрунтувалося на некритичному ставленні Ф. Рінка до тих текстів конспектів, які він використав для представлення лекційного курсу як єдино можливого цілісного твору, який начебто цілком відповідає кантівському задуму. Е. Адікес довів, що виданий текст є некритичною компіляцією різних за якістю і часом написаних конспектів, які в багатьох місцях не узгоджуються з останніми кантівськими розробками цього курсу).

Про відповідальне ставлення Канта до цього предмета свідчать ті безперервні доповнення до навчальних планів, які він робив з метою його розширення і поглиблення. Особливу увагу він приділяв методам, способам вивчення предмета, його структуруванню і змісту. Так, у проекті програми на 1757/1758 навчальний рік Кант пропонує три можливих способи вивчення земної поверхні: математичне, політичне і фізико-географічне<sup>24</sup>. Кожен із них має свої особливості і, відповідно, вони належать різним наукам, причому лише фізична географія спроможна дати всебічну характеристику Землі, її флори і фауни, океанів і морів, материків, островів і континентів. Такий дещо «натуралістичний» підхід до фізичної географії з часом зазнав змін, про що свідчить, наприклад, план на 1764/1765 навчальний рік, у якому вочевидь спостерігається розширення предмета і поглиблення значення фізичної географії, зокрема за рахунок включення до її складу, крім власне фізичної, ще й «моральної та політичної географії»<sup>25</sup>.

Оприлюднений кантівським приятелем Ф. Рінком текст підручника з фізичної географії також дає певні підстави для висновку, що впродовж викладання цього курсу поступово зростала його своєрідна «антропологізація». Так, у тексті цього підручника ми зустрічаємо ще більш докладний виклад видів фізичної географії у її зв'язку з людською присутністю на теренах Землі. Саме тому до трьох уже зазначених географічних описів (математичного, морального та політичного) він додає ще меркантильну і теологічну географію<sup>26</sup>.

Таким чином, формування і викладання фізичної географії як університетської дисципліни переконало Канта в тому, що вона не може розглядатися як виключно природничо-наукове вчення про земну поверхню, бо за своєю інтенцією фізична географія уподібнюється до антропології, яку ще потрібно було створити як щось принципово відмінне від дисциплін метафізичного циклу. Тривале викладання саме фізичної географії переконало Канта, що майбутній курс з антропології як за методом

<sup>24</sup> Див.: *Kant I. Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhang einer kurzen Betrachtung über die Frage: Ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein großes Meer streichen* // Kant: AA II, 1–12.

<sup>25</sup> *Kant I. Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765–1766* // Kant: AA II, 313.

<sup>26</sup> *Kant I. Physische Geographie* // Kant: AA IX, 164–165.



розгляду свого предмета, так і за стилем, манерою викладання повинен більше тяжіти до фізичної географії, ніж до емпіричної чи раціональної психології. І це є вельми цікавим і промовистим фактом – кантівське усвідомлення особливостей антропології здійснюється як через відокремлення її від метафізики – емпіричної та раціональної психології, так і через виявлення певної її спорідненості з такою емпіричною, описовою дисципліною, як фізична географія. Видається, що оця їхня близькість значною мірою ґрунтувалася саме на тому, що Кант у своєму викладі фізичної географії задовго до появи своєї антропології ставив за мету дати докладний опис зовнішнього світу як надбання людського досвіду. А відтак, вивчення земної поверхні, її фізичного і біологічного розмаїття повинно відбуватися, за Кантом, з урахуванням людської присутності. Для нього людський досвід артикулює і впорядковує зовнішню природу як щось осмислене і значуще, як світ. Згідно з його навчальними планами і матеріалами курсу, а також текстом підручника, саме в такому ключі відбувалася тематизація фізичної географії і, відповідно, її викладання.

Свідченням тематичного розширення курсу з фізичної географії є включення до її складу (про що свідчить кантівський підручник) кількох розділів про людину, в яких розглядалося досить широке коло питань, зокрема питання, що їх можна зарахувати вже до фізичної антропології. У цьому ж розділі чільне місце відведено розгляду питань щодо географічних, кліматичних та фізичних умов виникнення і формування різних рас, людських темпераментів, характерів та культурних смаків. Чи не данина це ідеям Ш. Монтеск'є, його так званому «географічному» принципу, який застосовувався французьким філософом для більш об'ємного розуміння чинників, що впливають на розвиток людських цивілізацій, утворення спільнот, формування звичаїв, моралі і законів? <sup>27</sup> Звичайно, ми лише побіжно звернули увагу на можливий збіг деяких ідей і підходів, що їх розвивав Кант, із «географічним детермінізмом», що його досить плідно започаткував і впроваджував як певну соціальну методологію Ш. Монтеск'є. Зрештою, це питання потребує більш ґрунтовного вивчення.

<sup>27</sup> Доречно навести хоча б коротку і вельми промовисту тезу французького філософа щодо такого зв'язку: «Характер розуму і пристрасті серця занадто різні і залежать від різних кліматичних умов, то й закони мусять відповідати цим різним пристрастям і характерам» (Монтеск'є Ш. О духе законів // Монтеск'є Ш. Избран. произвед. – М., 1955. – С. 350).

Принагідно зазначимо, що саме у другій половині XVIII ст. під впливом значних успіхів природничих наук, зокрема певних досягнень наук біологічного циклу (зоології, фізіології тощо) розгорнулись інтенсивні дебати стосовно людини, її природи і походження. Значною мірою це було спричинено першими і до того ж досить успішними науковими класифікаціями природного світу. Ще в середині століття з'являються дві грандіозних природничо-наукових системи – К. Ліннея та Ж. Бюффона.

Видатний шведський натураліст К. Лінней ще в 30-ті роки XVIII ст. запропонував першу наукову класифікацію і систематизацію тогочасних знань про органічне життя, земну флору і фауну. Його класифікація побудована на подвійній номенклатурі – назвах роду і виду. На підставі цього вчений установив точні співвідношення між систематичними групами – класом, родом, видом і різновидом. У рамках своєї системи він запропонував класифікацію усієї органічної природи і, що також вельми важливо для нашого дослідження, – визначив місце людини в ієрархії біологічних видів. Так, на підставі сталих, спільних анатомічних характеристик людини і мавпи він об'єднав їх в один загін ссавців<sup>28</sup>. Згідно з його системою подвійного позначення – за родом і видом, людина отримала знамените визначення *Homo sapiens*. Крім того, як прискіпливий і сумлінний вчений, він не залишив осторонь питання про походження людини. К. Лінней висловив певне припущення стосовно пращурів

<sup>28</sup> Мова йде про трактат Linne K. «Systema Naturae per Regna Tria Naturae secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus Differentiis, synonymis, locis» (1735). За життя автора твір витримав 13 видань, поступово розширюючись і весь час збагачуючись новим емпіричним матеріалом. До речі, як свідчать кантівські праці, а також його курси лекцій, він чудово знав як твір Ліннея, так і інший, не менш шанований філософом, – велетенську за обсягом працю Ж. Бюффона (впродовж 40 років він видав 36 томів своєї «Histoire naturelle dénérale et particulègre»), який підійшов до вивчення природи під кутом зору її змін, створивши перший науковий варіант натуральної історії. В цій грандіозній праці було викладено все – від теорії зародження Землі, океанів і річок, тварин, рослин до генези людини. Побіжно слід згадати і про великий натурфілософський текст Г. Ляйбніця «Protogaea», що вийшов друком уже після смерті великого вченого (1749 р.), де філософ виклав трансформаційну версію розвитку Землі. Кант був знайомий і з цією роботою, зокрема посилався на неї у своїй «Фізичній географії». (Див.: Kant I. *Physische Geographie* // Kant: AA IX, 303.) Побіжно слід згадати систему природи, що її запропонував швейцарський учений-натураліст Ш. Бонне у своєму творі «Contemplation de la nature» (1755–1757). Він поділив природу на чотири загальних класи: мертві, або неорганізовані елементи; організовані, або істоти без душі; організовані істоти, з душею, але без розуму; організовані істоти з душею і розумом. Кант добре знав його праці і кілька разів посилався на них, зокрема у «KGV». (Див.: Kant: AA III, 441).

людини (щоправда, прадавніх, так званих диких людей). Він вважав, що це були мавпи, хоча не якийсь сучасний різновид, а вид, що існував у прадавні часи <sup>29</sup>. Таке твердження цілком логічно випливало з його класифікації, у якій вид *Homo sapiens* віднесено до підкласу ссавців – приматів (*Mammalia Primates*). Цікаво, що К. Лінней намагався довести, що деякі види сучасних приматів (орангутанги) мають свою мову, а відтак за ступенем свого розвитку наближаються до людського виду <sup>30</sup>. Згідно з його класифікацією орангутанги належать до підвиду «нічних людей» (*Homo nocturnus*). Як не дивно, але ці ідеї підтримував і Ж.-Ж. Русо.

<sup>29</sup> До певної міри можна погодитися з думкою Джанет Річардс, що хоча ідея походження людини від якогось різновиду мавп і з'явилася ще у XVIII ст., однак для того, щоб вона стала домінуючою в науковій системі знань про людину, потрібні були значні культурні й політичні зрушення, які постали вже в XIX ст. Саме в істотно зміненому європейському духовному контексті, з домінуванням у ньому радикальних ідей, позитивістського світогляду могли отримати, і, до того ж, досить швидко, підтримку в наукових колах та інтелектуальному середовищі в цілому революційні (як вважає дослідниця) роботи Ч. Дарвіна, які докорінно змінили наші уявлення про людську природу, її походження, свідомість і мораль. На її думку, його твори завершили першу наукову революцію, що розпочалася ще Коперніком і Ньютоном. Але Дарвін зробив головне – побудував теорію, у якій не залишив місця Богові, він відібрав у нього його виключну прерогативу творити живі форми. Навіть людина втратила своє унікальне місце в природі, перетворившись із вінця Божого творіння на один із різновидів тваринного світу, до того ж маючи у себе за плечима дивовижного прашура – мавпу. (Див.: *Richards J. Human Nature After Darwin: A Philosophical Introduction*. – N. Y., 2000.) Звичайно, такі радикальні ідеї щодо походження людини були неможливі за часів Канта. Відомо, що Лінней і Бюффон не робили якихось однозначних висновків з цього питання, вони розглядали свої ідеї щодо можливих тваринних прашурів людини як певні гіпотези, припущення, при цьому весь час озираючись на Біблію. Для Дарвіна, зазначає Д. Річардс, вчення про тваринне походження людини стало очевидним і цілком обґрунтованим фактом. Еволюційна теорія Дарвіна для модерного наукового розуму стала не просто ще однією, поряд з іншими, гіпотезами, вона перебрала на себе місію «символу віри». І, незважаючи на велетенські успіхи сучасних біологічних і антропологічних наук, нові відкриття і плідний розвиток новітніх теорій і цілих наукових напрямів, що виникли і успішно розвиваються після Дарвіна як певні альтернативи дарвінізму і які, здається, повинні переконати наукову спільноту в обмеженості еволюційного погляду на світ, зокрема в недостатній обґрунтованості теорії про тваринне походження людини, дарвінізм зберігає своє домінуюче становище як у царині наук про живі форми і зокрема про людину, так і в суспільній думці. Еволюціонізм, чи, в сучасному варіанті, неоеволюціонізм виконує функцію не просто теорії, а репрезентує домінуючу світоглядну настанову сучасності.

<sup>30</sup> До цієї дискусії долучився і відомий французький натураліст і філософ Ж. Робіне, автор п'яти томної праці «De la nature» (1761–1768), в якій розглянуто всі тогочасні аргументи як «за», так і «проти» спорідненості людини і мавпи. Особливо цікаві ті розділи, де висвітлюються перші експерименти з мавпами. Спираючись на них, він висловив певне припущення, гіпотезу про можливість походження людських рас від різних прашурів.

Кант сприймав ліннеївські ідеї з повагою, але критично. Філософа не зовсім влаштовували принципи класифікації біологічних видів, що їх запропонував шведський натураліст. Відомо, що це були суто формальні принципи, які націлювали дослідника на пошук загальних ознак, властивих живим істотам. К. Лінней значно менше цікавили питання історичного генезису видів, особливостей їхнього відтворення.

Принагідно зазначимо, що у кантівських текстах ліннеївська теорія згадується й аналізується кілька разів. Найцікавіші критичні зауваги містяться в «Opus Postumum», де розгорнуто короткий, але вельми змістовний аналіз ліннеївської класифікації. Так, Кант зазначає, що класифікація шведського вченого є не систематикою, а *системою* природи. Це означає, що Лінней відволікається від пошуків формальних принципів руху, зміни природних форм – видів, родів і класів. Головне для нього – це вдало їх розмістити поряд одне з одним, згідно з уявленнями і припущеннями вченого, себто, розташувати усі види і класи у строго визначеному «певному місці, яке не повинно ніколи уявлятися порожнім»<sup>31</sup>. Тобто ця система передбачала конструктивістське розміщення живих форм у вигляді певної логічної неперервності видів і класів, без будь-яких лакун, пустих місць. Це фактично відповідало ляйбніцевському метафізичному принципу неперервності, який, до речі, передбачав лише повільні, поступові «мікропереходи» від одного виду до іншого, без різких якісних зрушень, стрибків. Г. Ляйбніц також вважав, що види, які межують один з одним, повинні бути подвійної природи і мати риси, що належать кожному з цих видів<sup>32</sup>.

Кант відзначав штучність такого підходу, бо роди, види і класи групувалися не за принципом субординації, а простої координації, що, як відомо, тяжіє до просторового розташування об'єктів класифікації, повністю елімінуючи темпоральний вектор. А відтак, він вважав значно евристичнішою концепцію Ж. Бюффона, в якій питання історичного походження живої і неживої природи стали наріжними. Крім того, Кант вважав безперечним досягненням французького вченого те, що його класифікація живих форм враховувала, як основну ознаку, здатність істот до спільного розмноження та відтворення у на-

<sup>31</sup> Kant I. Opus Postumum // Kant: AA XXII, 500.

<sup>32</sup> Про принцип неперервності див.: Лейбниц Г. О принципе непрерывности (из письма к Вариньону) // Лейбниц Г. Соч. в 4 т. – М., 1982. – Т. 1. – С. 211–214.

ступних поколіннях. Тобто бюффонівський підхід ґрунтувався на ідеї спільного відтворення потомства. На думку Канта, механізм спільного відтворення, на який Ж. Бюффон звернув особливу увагу, створював природні, а не штучні передумови для теоретичного усвідомлення дійсної єдності живих істот, їхньої належності до спільного біологічного виду. Єдність у відтворенні потомства є найважливішою ознакою, яка стала наріжною для класифікації, що її запропонував Ж. Бюффон. І саме її Кант вважав за більш вагомую і ефективну, бо вона давала змогу побачити дійсну спільність у межах певного виду, спільність, що ґрунтується на розмноженні й відтворенні сталих рис і властивостей, характерних для представників певного виду. Для Канта ці ідеї мали принципове значення, бо уможливлювали хоч якусь виражену відповідь на питання – чи існує таке явище, як єдність людського роду? На думку Канта, спираючись на ліннеївську дескриптивну методологію, ми не можемо вирішити цього питання.

Кант вважав, що бюффонівський генетичний підхід дає змогу розглядати людину як істоту, яка «на всьому просторі землі належить до одного природного роду, бо всі вони (люди. – В. К.) при спаровуванні народжують дітей, здатних до продовження роду, навіть за умов надто значних відмінностей у своєму зовнішньому вигляді»<sup>33</sup>. Спорідненість відтворення, що характерна для всіх людських істот, хоч би де вони жили, є характерною ознакою фізичної (біологічної) природи людини, сила і дієвість якої зберігається упродовж усієї еволюції людського роду. Наявність отакої єдності не суперечить існуванню різних людських рас, які виникли під впливом різноманітних фізико-біологічних, географічних та кліматичних умов. Можливо, висловлює припущення Кант, людський рід ніколи і не існував поза расовими відмінностями<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Kant I. Von den verschiedenen Racen der Menschen // Kant: AA II, 429. (Ж. Бюффон твердив, що поступовість і неперервність розвитку природи закінчується з появою людини. На його думку, людський вид – це розрив неперервності живих форм. Це пов'язано з тим, що для нього людина є втіленням картезіанського дуалізму матерії і духу. Хоча у вченого не було якихось стійких переконань щодо так званої еволюції. Протягом життя він змінював свої погляди. Так, у пізніх томах своєї натуральної історії він вважав, що зміни є не прогресом, а деградацією видів.)

<sup>34</sup> Про кантівські здобутки в царині біологічних наук, а також бюффонівські впливи на кантівське розуміння живих форм див.: Grene M., Depew D. The Philosophy of Biology: An Episodic History. – Cambridge, 2004. – P. 98–127.

І далі Кант зазначає, що, з огляду на наявність двох філософських підходів до вивчення природи, що їх запропонували такі знані, авторитетні вчені, доцільно провести демаркацію усіх природничих наук під кутом зору їх відношення і тлумачення суцього – живої і неживої природи. Цей поділ, згідно з Кантом, повинен ґрунтуватися не на *відмінності предметів* дослідження, а на *відмінності підходів, методів*, які систематично і послідовно застосовуються науковцями. Кант дійшов висновку, що природничі науки займаються або *описом природи*, або вивчають її під кутом зору *натуральної історії*: «Ми беремо назви *опис природи і природна історія* як такі, що зазвичай мають у нас однаковий сенс. Хоча зрозуміло, що знання природних речей – як вони *існують тепер* – завжди змушує бажати ще й знання того, якими вони *були* раніше і якими вони стали через певний ряд змін»<sup>35</sup>. Кант навіть вважав, що описова наука перебуває на нижчому щаблі в ієрархії наукового знання про природу, тобто вона є пропедевтичною систематизацією природи. В той час як натуральна історія повинна дати справжню «фізичну систему, що апелює до розсудку», бо спрямована на підведення розмаїття явищ і видів під певні закони<sup>36</sup>.

Слід зауважити, що «кантівська епоха» була досить бурхливою, ідейно насиченою. Тож і питання про людину, її природу і походження не могли залишитись осторонь, поза увагою інтелектуалів тієї доби. У філософському і науковому середовищі точилися запеклі суперечки з усього кола питань про людину. Зокрема в цей час у фокусі уваги опиняється проблема генези расових відмінностей<sup>37</sup>. Вістря цієї проблеми вбачалося в тому, чи свідчать расові відмінності про те, що люди, які належать до різних рас, мають різних прашчурів. Чи мова все ж таки йде про спільне походження людини від якогось спільного, єдиного для всіх людей прашура. Тобто питання полягало в тому, чи має

<sup>35</sup> Kant I. Von den verschiedenen Racen der Menschen // Kant: AA II, 434.

<sup>36</sup> Ibid. – S. 423. (Зазначимо, що ще мало дослідженою є тема взаємозв'язку кантівського (докритичного) своєрідного «еволюціонізму» з його критичною філософією, особливо на етапі її формування. У цьому сенсі не втратила свого значення робота відомого неокантіанця А. Ріля. (Див.: Riehl A. The Principles of the Critical Philosophy: Introduction to the theory of science and metaphysics. – London, 1894. – Рр. 73–84)).

<sup>37</sup> Зазначимо, що тогочасні філософські й наукові дебати з цього питання не мали нічого спільного з пізнішими (що розгорнулися вже у другій половині XIX ст. і на початку XX ст.) політизованими філософуваннями на цю тему на кшталт расових теорій Гобіно і Чемберлена.

людський рід єдине джерело свого походження. Відомо, що Вольтер із властивою йому прямою зазначав, що кожна раса має своїх окремих прашурів. При цьому дедалі частіше ставилося під сумнів біблійне вчення про походження людини. До цієї дискусії долучився і Кант. Найбільший за обсягом матеріал із цього питання міститься у «Фізичній географії», а також у кількох великих статтях, у яких Кант намагається вийти за межі суто описового вивчення і викладу емпіричного матеріалу (який ґрунтувався, значною мірою, на нотатках мандрівників, мореплавців тощо), і підійти до питання з певних концептуальних позицій. Але при цьому Кант завжди ставив запобіжники будь-яким занадто широким метафізичним узагальненням<sup>38</sup>.

Але курс із фізичної географії містив і деякі інші, не менш цікаві розділи, які також слід узяти до уваги для кращого усвідомлення етапів формування кантівської антропології. Цікавим аспектом цих розділів є те, що за своїм змістом вони начебто не мають прямого відношення не тільки до фізичної географії, а й до фізичної антропології, яка розглядалася Кантом як частина його курсу з фізичної географії. Це особливо стосується того невеличкого розділу, в якому мова йде про те, що можна назвати «культурою смаку». У цьому розділі Кант звертає увагу на ті антропологічні відмінності, що виникають і постають на підставі різних людських смаків. Характерно, як саме Кант визначає смак: «Під смаком я розумію судження (Urtheil) про те, що людям подобається, що має для них загальний сенс... Відмінності людських смаків найчастіше породжують і поглиблюють взаємний осуд людей»<sup>39</sup>. Чудовий пасаж, який нагадує

<sup>38</sup> Див.: *Recensionen von J. G. Herders. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785), «Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace» (1785) та «Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte» (1786). Саме ці кантівські статті, особливо дві останні, спричинили появу ґрунтовного нарису добре відомого німецького натураліста і мандрівника Г. Форстера, який виклав власне бачення цієї проблеми. Його висновок полягав у тому, що лінійне розуміння біологічного виду як сталої структури, яка передбачає наявність певних видових варіацій, дає змогу розглядати расові ознаки як варіативні відмінності в межах одного виду. На його думку, Кант надавав занадто великого значення відтворенню індивідів у межах виду, в той час як він, відповідно до лінійної класифікації, надавав більшого значення формальним моментам наявності спільних біологічних рис. Слід додати, що у своїх висновках німецький учений був вельми обережний, посилаючись на відсутність достатньо перевіреного антропологічного матеріалу для однозначних умовиводів щодо цього питання. Озгорнута кантівська відповідь на критичні зауваги Г. Форстера міститься у статті «Про використання телеологічних принципів у філософії» (1788).

<sup>39</sup> Kant I. *Physische Geographie Auf Verlangen des Verfassers aus seiner Handschrift herausgegeben und zum Theil bearbeitet von D. Friedrich Theodor Rink* // Kant: AA IX, 153–437.

відповідні місця з його «Критики здатності судження». І взагалі, ми знаходимо у цьому розділі вельми тонкий аналіз людських здатностей суджень і оцінок, їх залежності від зору, слуху, смаку і запаху. Причому Кант звернув увагу на ту характерну культурно-антропологічну рису людського сприйняття, яка зумовлює, незважаючи на спільність базових біологічних здатностей людини, що слугують їй у її відносинах із зовнішнім світом (зір, дотик, слух, відчуття запахів тощо), формування у людей різних, часто протилежних суджень смаку, відмінних оцінок, здавалося б, подібних фізичних явищ, антропологічних чи культурних артефактів. Цікаво, що цей аналіз знаходиться в розділі з характерною назвою «*Abweichung der Menschen von einander in Ansehung ihres Geschmacks*». І всі ці кантівські антропологічні спостереження ми знаходимо у книжці з фізичної географії!

Слід зазначити, що взаємозв'язок фізичної географії й антропології перебуває в центрі уваги сучасного кантознавства. Так, сучасний дослідник кантівської антропології Г. Вільсон із цього приводу зазначає: «З часом Кант дедалі більше концентрував свою увагу на антропологічних аспектах фізичної географії... тому, що саме це визначало відношення людини до всієї природи. Кантівська теорія людського буття здійснює свій розвиток від космологічного до прагматико-морального буття, до розуміння людини як істоти, що живе на Землі і має відношення до природних подій»<sup>40</sup>. А відомий німецький кантознавець В. Старк після ретельного вивчення питання дійшов висновку, що включення до навчальної програми курсу з антропології (це сталося в зимовий семестр 1772/1773 рр.) змусило Канта переглянути зміст і структуру деяких інших дисциплін, зокрема фізичної географії: «Ця інновація (викладання антропології. – В. К.) мала великі наслідки для фізичної географії... По-перше, географія і антропологія перебувають у постійній зміні і, по-друге, обидва курси... постають як академічні дисципліни, що ґрунтуються на безпосередньому життєвому досвіді і знаннях людей... Це приводить до того, що, ті предмети, які розглядалися раніше у фізичній географії, отримали своє місце в антропології»<sup>41</sup>. Дійсно, як свідчать програми і матеріали курсу з фі-

<sup>40</sup> Wilson H. L. Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance. – N. Y., 2006. – P. 14.

<sup>41</sup> Stark W. Immanuel Kants physische Geographie – eine Herausforderung? // Text der am 4. Mai 2001 in der Philipps-Universität, Marburg (Germany) als Honorarprofessor gehaltenen Antrittsvorlesung. – [http://staff-www.uni-marburg.de/~stark/ws\\_lese4.htm](http://staff-www.uni-marburg.de/~stark/ws_lese4.htm)



зичної географії, таке «переміщення» і відбулося, але не повністю, а частково. Знов-таки матеріали лекцій із фізичної географії дають підстави для висновку, що повністю позбутися цих «антропологічних» ремарок і навіть цілих розділів Кант не мав ніякого бажання. І це, зрештою, було пов'язано з його розумінням особливостей цього курсу, його важливого освітнього значення. До цього долучається ще питання про наявність певної компліментарності між фізичною географією і новою дисципліною – антропологією, яку Кант дедалі частіше розглядав як цілком самостійну науку, а також як вельми поважну університетську дисципліну.

Звертає на себе увагу та обставина, що визрівання основних ідей і підходів кантівської антропології відбувалося паралельно з його критичними заувагами щодо емпіричної психології як дисципліни метафізичного циклу, що претендує на роль єдиної можливої антропологічної доктрини. Ці критичні стріли на адресу фізичного і психологічного вивчення людської природи ми спостерігаємо у більшості кантівських текстів 70–80-х рр. У ці роки Кант завдає потужних ударів по тим дослідженням, які ставлять за мету вивчення людської природи за допомогою методів як емпіричних, так і метафізичних наук <sup>42</sup>. І емпірична психологія все ще перебувала в епіцентрі кантівської критики, навіть після того, як він розпочав регулярно викладати свою прагматичну антропологію <sup>43</sup>.

Зовсім по-іншому оцінював Кант співвідношення фізичної географії та антропології. Вище ми зазначили, що філософ вбачав певну компліментарність між цими дисциплінами. На підтвердження цієї думки доречно звернутися до його статті «Про різні людські раси» (1775), що вийшла друком у той час, коли філософ мав уже майже двадцятирічний досвід викладання курсу

<sup>42</sup> Привертає увагу здійснений Р. Маккрілом аналіз кантівського розрізнення психологічного та антропологічного вивчення людини. Дослідник зазначає, що психологія, за Кантом, займається вивченням душі, її відмінності від тіла тощо. І це вивчення здійснюється методами раціонального пізнання, в той час як антропологія позбавлена цих метафізичних претензій, що дає їй змогу плекати зовсім інший підхід і методи: *Makkreel R. A. Kant on the Scientific Status of Psychology, Anthropology and History // Kant and the Sciences / Ed. Watkins E. – Oxford, 2001.*

<sup>43</sup> Про стосунки, що склалися наприкінці XVIII ст. між представниками емпіричної психології та вченими, які розпочали нові, власне антропологічні дослідження, а також про роль у цьому процесі Канта див.: *Anthropologie und empirische Psychologie um 1800: Ansätze einer Entwicklung zur Wissenschaft / Hrsg. Eckardt G. – Köln, 2001.*

з фізичної географії, однак зовсім незначний досвід викладання антропології. Річ у тім, що минуло всього лише кілька років, як Кант розпочав читати лекції з антропології – цієї принципово нової університетської дисципліни, яку він фактично започаткував уже як цілком *самостійну і до того ж не метафізичну науку*. З огляду на ті ідеї, що викладені у цій статті, її можна назвати програмною, бо в ній Кант порушує питання про взаємозв'язок між фізичною географією та антропологією як університетськими дисциплінами. Для нього було очевидним, що, незважаючи на різні сфери дослідження – природа і людина, – їх *об'єднує спільний космополітичний погляд на світ*.

Таке «космополітичне» положення цих дисциплін перетворювало їх на важливі інструменти для формування у людини здатності сприймати й оцінювати наукове знання під кутом зору не їхнього предметного змісту (чим займаються природознавство та емпірична психологія), а перспективи усвідомлення людиною «співвідношення всередині цілого, в якому люди перебувають і де кожен індивід займає своє власне місце» <sup>44</sup>. Для Канта таким цілим був світ, необхідним елементом якого виступає людина: «Світ – це лише субстрат і місце пригод, де ми перевіряємо нашу спритність і вміння. Світ – це земля, де ми набуваємо і використовуємо наші пізнання» <sup>45</sup>.

Думка щодо спорідненості фізичної географії й антропології міститься також у кантівському підручнику з фізичної географії, в якому філософ зазначає: «Фізична описова географія є першою частиною знання світу і тому її ідея полягає в тому, щоб бути пропедевтикою у пізнанні світу» <sup>46</sup>. А другою частиною такого знання є «пізнання людей, бо спілкування з людьми розширює наші знання про світ. Такі знання потрібні для всіх наступних поколінь. Вони тренують людей і дають підстави для створення антропології. Остання надає прагматичне, а не спекулятивне знання людини» <sup>47</sup>.

Таким чином, на підставі свідчень, що містяться в кантівських статтях, нотатках, матеріалах лекцій і листах, що вийшли з-під його пера впродовж 70–80-х років XVIII ст., можна зробити певний висновок: Кант цілком опанував курс із фізичної географії і розпочав інтенсивно і плідно працювати над створенням принципово

<sup>44</sup> Kant I. Von den verschiedenen Racen der Menschen // Kant: AA II, 443.

<sup>45</sup> Kant I. Physische Geographie // Kant: AA IX, 158.

<sup>46</sup> Ibid. – S. 157.

<sup>47</sup> Ibid.

нової навчальної дисципліни – антропології. Вирішальну роль у цьому процесі зіграло викладання фізичної географії, яка заклала підвалини кантівської антропології, якщо і не на всі сто відсотків (бо певне значення він зберіг за матеріалом емпіричної психології), то все ж таки вирішальною мірою. Більше того, у процесі формування основних антропологічних концептів і підходів Кант чітко і ясно усвідомив мету і загальну спрямованість своєї антропології завдяки встановленню її зв'язку з фізичною географією. Він також зрозумів важливе освітнє значення цих дисциплін, бо саме вони забезпечують формування у людини космополітично-прагматичного погляду на світ.

### Антропологія як прагматика: епістемологічні парадокси пізнання себе та іншого

Таким чином, викладання курсу з фізичної географії підштовхнуло Канта до певного висновку, а саме: все, що відбувається в природі, крім фізичного змісту і каузальних зв'язків, має ще й певне відношення до людини, її фізичного і культурного буття. Викладання фізичної географії було своєрідною увертюрою до іншої дисципліни, яка повинна була з'явитися і зосередитись на вивченні людини, її природи. Як свідчать його нотатки, десь наприкінці 60-х років XVIII ст. Кант усвідомив потребу створення нової університетської дисципліни – антропології. І така наука постала спочатку як університетська дисципліна, що викладалась упродовж тривалого часу, а наприкінці життя Кант її оприлюднив у вигляді чималої за обсягом книжки з характерною назвою «Антропологія під прагматичним кутом зору»<sup>48</sup>. Ця праця стала останнім великим текстом філософа, який вийшов під його безпосередньою орудою. Вже

<sup>48</sup> Сучасні фахівці (Р. Брант, П. Фрірсон) звернули увагу на вельми промовисту деталь – за життя Канта не з'явилось майже жодної рецензії на його «Антропологію». І це досить дивно, особливо з урахуванням тієї обставини, що на той час її автор перебував у zenіті слави, його знала чи принаймні про нього чула майже вся європейська інтелектуальна еліта. Відомо лише одна невеличка критична стаття, що вийшла за життя Канта, автором якої, до речі, був молодий Ф. Шляєрмахер (Schleiermacher F. Rezension von Kants Anthropologie // Athenaeum, 1798, II 2, 300–306). Суть його критики полягала в тому, що антропологічне і моральне тлумачення людини між собою несумісні, і створення Кантом своєї «Антропології» є виявом його сумнівів у можливості моральної свободи. А. Шляєрмахер запропонував Канту узгодити між собою ці дві досить різні позиції щодо людини, а саме, трансценденталізм з емпіризмом. Докладніше про це див.: Frierson P. R. Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy. – Washington, 2003).

на перших сторінках цієї праці Кант відкидає будь-які припущення щодо можливого зв'язку антропології і метафізики. Місце антропології не серед метафізичних дисциплін, хоча й середовище психологічних наук не відповідає кантівському розумінню мети антропології. Її місце цілком своєрідне і окремішне. Антропологія, за Кантом, є цілком самостійною і окремою гілкою знань про *природу людини*. До питання про предмет нової антропологічної науки Кант звертається кілька разів, зокрема у своїх лекціях з антропології. В останніх він висловився у тому сенсі, що будь-яка дескрипція людини як емпіричного явища є річчю вельми проблематичною, тому справжня мета антропології – вивчення природи людини: «Антропологія не займається описом людей, – констатує Кант, – а лише вивченням людської природи»<sup>49</sup>. Однак питання полягає в тому, як розуміти цю природу? Для просвітницької філософії, не кажучи вже про тогочасні природничі науки, людська природа розглядалася і тлумачилася на кшталт якоїсь частини загальної природи, тобто, як матеріальна сутність, що має просторові характеристики і підлягає дії фізичних законів.

Звичайно, між різними просвітницькими таборами точилися запеклі суперечки щодо розуміння тих чи інших окремих проблем, але в головному вони добігали спільної думки з цього питання. Кант із самого початку відкинув будь-які натуралістичні версії людської природи. Для нього були неприйнятні як матеріалістичні, так і ідеалістичні чи скептичні (на кшталт Д. Г'юма) теорії людини, її природи. Кант вбачав місію антропології зовсім в іншому – показати людину в обширі її світу, з'ясувати, яким чином кожен індивід водночас є як суб'єктом власної дії, так і об'єктом впливу спільних форм життя – звичок, традицій, культури. Людська природа, за Кантом, не субстанція (натуральна чи духовна), а загальне надбання, – спільний світ. Причому ця спільність передбачає і потребує участі кожного індивіда<sup>50</sup>. У цьому контексті можна погодитися з думкою Х. Вільсона, що основною методологічною засадою кантівської «Антропології» стало ви-

<sup>49</sup> Kant I. Vorlesungen über Anthropologie // Kant: AA XXV, 471. (Також див.: Essays on Kant's Anthropology. Ed. by B. Jacobs and P. Kain. – Cambridge, 2003. (У цій праці автори здійснили зіставлення «Антрополгії» (1798) з лекціями з антропології, що увійшли до 25 тому академічного зібрання творів Канта.)

<sup>50</sup> Дивно, але навіть такий видатний кантознавець, як Е. Касирер, не вбачав ніякого новаторського змісту в кантівській «Антропології»: «“Антропологія” 1798 р. не може стати поряд за змістом і будовою з дійсно систематичними головними працями Канта. Вона лише об'єднує з “прагматичної точки зору” багатий матеріал з історії і знань людства, які Кант збирав протягом свого довгого життя шляхом спостережень... і весь час збагачував у нотатках і розробках для своїх лекцій» (Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. – СПб., 1997. – С. 363).

знання безумовного значення індивідуального буття. Для Канта саме індивід, персона стали вихідним пунктом розгортання його антропологічної рефлексії: «Кант створив певну інтригу у своїй «Антропології», а також у лекціях з антропології, бо, хоч як це дивно, він відмовився по-справжньому розглядати тваринні виміри людини, а зосередився на індивідуальному людському бутті»<sup>51</sup>. І з цим можна погодитись, бо дійсно – як за своїм задумом, так і за способами втілення – кантівське антропологічне вчення відштовхується від індивідуально-персонального буття людини у світі. Це дає змогу зрозуміти, чому кантівська антропологія майже не залучала тих знань про людину, що ґрунтувалися на вивченні, наприклад, «родових ознак людини як земних істот, що наділені розумом»<sup>52</sup>. Таке знання – це ще не антропологія, воно скоріш за все «заслуговує на назву *світознавства*»<sup>53</sup>.

Кант припускав можливість так званої фізіологічної антропології, яка зазвичай ставить на меті дослідження того, що «робить з людиною природа»<sup>54</sup>. Причому малося на увазі формування людини зовнішньою природою, її силами, зв'язками і законами. Однак знання фізичних процесів вельми проблематичне, бо аналіз природних закономірностей, що визначають людину як природний феномен, тісно пов'язаний з тією ситуацією, що під час їх вивчення ми перебуваємо в статусі *спостерігачів*, чи, як зазначав Кант, зовнішніх, щодо цих процесів, *глядачів*. На кантівське розуміння парадоксальності людського самопізнання звернув увагу А. Вуд, підкреслюючи наявність у кьонігсберзького філософа двох радикально відмінних позицій щодо людської природи. Перша позиція полягає в тому, що ми сприймаємо людину у ролі «глядача, який розглядає всіх людей (включно із собою) як каузально визначені природні автомати; і друга позиція – людина як актор, суб'єкт, якого треба розглядати як істоту вільну»<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Wilson H. L. Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning and Critical Significance. – N. Y., 2006. – P. 44.

<sup>52</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 119.

<sup>53</sup> Ibid. – S. 119.

<sup>54</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 119. (Фізіологія розуміється не зовсім у сучасному сенсі, а як наука про тілесну природу, що встановлює закономірні каузальні зв'язки світу речей. Людина як частина природи (Nature) також визначається дією цих законів.)

<sup>55</sup> Wood A. Kant and the Problem of Human Nature // Essays on Kant's Anthropology / Ed. by B. Jacobs and P. Kain. – Cambridge, 2003. – P. 48. (А. Вуд звернув увагу на кантівську негативну оцінку антропологічних досліджень Е. Платнера, який намагався віднайти «фізіологічні» чинники людської свідомості і вчинків. Кантівська негативна оцінка роботи А. Платнера підштовхнула його до усвідомлення власної позиції. Мова йде про кантівську критику трактату: Platner E. Anthropologie für Ärzte und Weltweisen (1777). Про кантівську критичну рецепцію платнерівської антропології див.: Essays on Kant's Anthropology / Ed. by B. Jacobs and P. Kain. – Cambridge, 2003. – P. 105–134.)

Наукова позиція передбачає ще одне припущення: розкриваючи строго науковими методами фізичні причини людських феноменів, ми змушені призупиняти (хоча б ідеально, в межах дослідницької процедури) їх реальну дію. І лише за наявності таких методичних умов ми маємо хоча б якісь можливості зазирнути за їх *лаштунки* з метою встановлення сутнісних (каузальних) зв'язків, що визначають їх розгортання як природних процесів. Кант добре володів цією, характерною для природничих наук, методологією пізнання. Крім своїх відомих наукових праць (зокрема великого дослідження «Загальна природна історія та теорія неба» (1755)), упродовж усього творчого життя він викладав майже всі тогочасні природничо-наукові і математичні дисципліни. Відомо також, з якою повагою він ставився до фундаторів нового природознавства (з особливим пієтетом до Ньютона)<sup>56</sup>. Тому в Канта не йдеться про якусь зневіру чи сумніви щодо доцільності використання наукових підходів до вивчення людини. Філософ переконаний, що в певних межах людські феномени повинні розглядатись як природні процеси. Хоча такі дослідження (і в цьому він також був переконаний) не здатні забезпечити нас строгими аподиктичними знаннями про людську природу, бо завжди залишаються у колі ймовірного, часткового і неповного знання. Однак і в цьому Кант не вбачав якоїсь трагедії. Він розумів, що такі особливості характерні для будь-якого емпіричного чи навіть філософського пізнання, що послуговуються методами природничих наук з метою всебічного і повного пізнання людини, її характерних рис та особливостей. На думку Канта, головна проблема пізнання людини полягає не у використанні наукових методів, а в тому, що ті знання, які таким чином отримані, втрачають *людський вимір, людські цілі*. А відтак, якщо у своєму намаганні пізнати людську природу ми послуговуємося лише такими знаннями, то це значно звужує наше розуміння її особливостей і ознак.

Науковець, який створює натуралістичну картину людини, інколи не усвідомлює, що «в цій грі своїх уявлень він лише глядач і... не вміючи їх використовувати для своїх цілей, він

<sup>56</sup> Про Канта як природознавця див.: Adickes E. Kant als Naturforscher. – 2 Bde. – Berlin. 1924–1925. (Звернімо увагу на цікавий, хоча дещо схематичний огляд кантівського наукового «багажу», що його ще на початку XX ст. здійснив В. Вернадський. Див.: Вернадський В. Кант и естествознание // Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. – М., 1981.)

повинен залишити все природі»<sup>57</sup>. Кант робить вельми невтішний висновок: «Хто дошукуються фізичних причин, наприклад, на чому ґрунтується пам'ять, може по-різному розмірковувати., але при цьому слід пам'ятати, що будь-яке теоретичне мудрування з цього приводу ні до чого не веде»<sup>58</sup>. Цей, здавалося б, дещо скептичний кантівський настрій ґрунтувався не на зневірі у науковому розумі, силі наукового знання, його прогресі, а на усвідомленні своєрідності мети і завдань нової науки про людину – прагматичної антропології.

Кант зазначав, що в його розумінні антропологія не може і не повинна перебувати в стані якогось відстороненого від людини, її світу пізнання. Він знову нагадує, що як тільки ця дистанція з'являється, антропологія перетворюється на іншу, суто природничу науку, яка займається вивченням людини та її світу під кутом зору здобуття «багатоманітного знання *речей*»<sup>59</sup>. Людина також постає як «річ серед речей» і навіть визнання її специфічності майже нічого не змінює, бо коли ми звертаємося, наприклад, до її психіки (душі) і ставимо за мету пізнати її, використовуючи методи і прийоми добре знаної Кантом емпіричної психології, то нічого кращого, ніж розуміння її (душі) як сутності, що відмінна від тіла, ми отримати не можемо<sup>60</sup>. І хоча далі душа визначається за своїми здібностями (уявлення, бажання, почуття задоволення та незадоволення), однак і вони розглядаються як такі сили душі, що постають на основі цієї відмінності, природа якої для емпіричної психології невідома.

Своє розуміння завдань і мети нової, прагматично зорієнтованої антропології Кант демонструє, аналізуючи відомий вислів, що «знати світ і перебувати в ньому за своїм значенням далеко

<sup>57</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 119.

<sup>58</sup> Ibid. – S. 119.

<sup>59</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 120. (В одному з рукописних фрагментів цю думку він формулює ще більш рішуче: «Прагматична антропологія не повинна йти слідом за психічним буттям., вона також не є медичною психологією, яка намагається пояснити людські думки як такі, що виникають із мозку, а не є людським пізнанням» // Kant: AA XV, 801.)

<sup>60</sup> Як зазначає Р. Маккріл, зусилля Канта замінити психологію як науку теоретичну (хоча й на основі досвіду) на антропологію як прагматичну науку було для філософа вкрай важливою справою, бо зразу відмежовувало його підхід від метафізичних мудрувань стовно душі, її природи. Кант мав намір створити не раціонально-догматичну науку про людину, а науку дескриптивну, яка описує, а не пояснює людські здатності. Для нього антропологія – не академічна, а побутова версія людини. Але від цього вона не втрачає свого космополітичного значення. (Більш докладно див.: Makkreel R. A. Kant on the Scientific Status of Psychology, Anthropology and History // Kant and the Sciences / Ed. by E. Watkins. – Oxford, 2001.)

не однаково»<sup>61</sup>. Він вказує, що якщо «перше свідчить про *розуміння* гри, свідком якої була людина, то друге – передбачає *участь* у цій грі»<sup>62</sup>. Добре відомо, що на феномен гри Кант звертав увагу не лише в антропологічному, а й у естетичному сенсі (про що свідчить «Критика здатності судження») <sup>63</sup>. Щодо антропологічного контексту, то тут концепт гри набуває вирішального значення для розуміння унікальності, суперечливості, невизначеності і відкритості людського буття у світі, а відтак проблематичності пізнання природи людини як чогось сталого, інваріантного. Тому концепт гри з'являється в тексті «Антропології» зовсім не випадково. Певною мірою гра є тією моделлю, яка допомагає Канту розгорнути *не спекулятивне* розуміння людської природи. Цікаво, що М. Фуко ще на початку своєї наукової кар'єри у своєму вступі до франкомовного видання «Антропології» зазначав, що кантівське відкриття гри як універсальної характеристики людини уможливило розуміння ним двозначності, невизначеності, штучності людської природи, її

<sup>61</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 120.

<sup>62</sup> Ibid. – S.120.

<sup>63</sup> Кантівський аналіз гри як у естетичному, так і в антропологічному сенсі відіграв значну роль у подальшому розвитку європейської філософської думки. Без цього кантівського аналізу неможливо уявити становлення романтизму. Так, уже кантівський сучасник Ф. Шіллер, який безпосередньо і цілком свідомо спирався на його розробки, вважав, що саме гра вивільняє людину від матерії її життя, надає їй сили піднятися на більш високий щабель духу – до естетичної гри уяви, яка докорінно змінює людину, надаючи їй нових, творчих сил, розкриває її свободу: «Від цієї гри вільного плину ідей, яка ще зовсім матеріальна і цілком пояснюється законами природи, уява, в пошуках вільної форми, робить, нарешті, стрибок до естетичної гри. Це необхідно назвати стрибком, бо тут вступає у дію абсолютно нова сила» (Шіллер Ф. Листи про естетичне виховання людини // Шіллер Ф. Естетика. – К., 1974. – С. 218–219). Людська гра вступає як універсальний засіб подолання інертності як зовнішнього, так і внутрішнього світів. Мистецтво має особливе значення, бо воно для Ф. Шіллера не є суто естетичним феноменом, воно має значний антропологічний ресурс. Саме гра як естетико-антропологічна структура найповніше втілює, згідно з Ф. Шіллером, людський потяг до гармонійного існування. Звідси, до речі, його ідея щодо майбутнього політичного устрою як естетичної держави, на противагу існуючій природній, чи навіть моральній державі. Естетична держава – це устрій, де гра в усіх її проявах стане домінуючим способом людського буття. Звичайно, Кант ніколи не займався такими утопічними галюцинаціями і не ширяв у своїх думках у розрідженій атмосфері нової романтичної міфології, до становлення якої долучився геніальний німецький поет і драматург. Для Канта світ значно прозаїчніший. Єдине, на що сподівався філософ, так це на встановлення «вічного миру» шляхом створення у майбутньому конфедерації демократичних держав, але не на естетичних, а на більш дієвих правових засадах, які передбачають невідворотність санкцій у разі їх невиконання. Однак хіба об'єднана Європа не є свідченням реалістичності цього кантівського проекту? Щодо естетичної держави, то поки що появи такого дива ми не спостерігаємо.



«неприродності»: «Цей рух гри особливо важливий: людина – гра природи, але вона грає цю гру і, до того ж, вона грає сама з собою, наприклад, коли вона бавиться з якимись ілюзорними почуттями, то це означає, що це її власна забаганка, хоча створюється відчуття, що людина є жертвою цієї гри; поки зберігається цей обов'язок брати участь у грі, доти у людини зберігається здатність творити власні наміри»<sup>64</sup>. Таким чином, «гральна особливість» людського буття потребує від ученого пошуку якихось нових методів пізнання людини, методів, які не відкидали б надбання наукової думки, але при цьому брали до уваги і враховували фундаментальну мету антропологічного дискурсу – показати людину як учасника життя, яке розгортається за певними правилами, які вона сама витворює і, водночас, їм підкоряється.

Кантівська версія антропології передбачала встановлення для неї якогось окремого місця в тогочасній системі знань про природу і людину. На думку філософа, антропологічне знання недоцільно зараховувати до складу якогось філософського розуміння людини, навіть за умов, що це буде погляд не теоретичної, а практичної філософії. Антропологія не повинна розглядатись як підрозділ чи частина практичної філософії, бо для цього їй бракує кількох важливих моментів, зокрема, найголовнішого – апіорних принципів, себто опертя на такі принципи розуму, які здатні продукувати апіорні синтетичні судження, але вже у царині антропології як прагматичної науки. А цього кантівський підхід до антропології не передбачав. У багатьох місцях своїх творів Кант підкреслював емпіричний характер антропології, а тому неможливість її побудови як деякої нормативної науки. Однак антропологія, за Кантом, – це і не емпірична наука на кшталт фізики, хімії, зоології або навіть і емпіричної психології. Тоді який емпіричний досвід він мав на увазі? Спробуємо розібратися.

Ще раз зазначимо – предметом антропології є низка феноменів, вивчення яких неможливо здійснювати, спираючись виключно на методи емпіричних наук, але й апіорні принципи чистого розуму не дають нам належного розуміння їх специфіки. Насправді антропологія має справу з деякими «проміжними феноменами», з якими люди стикаються і в яких живуть, бо вони (феномени) є породженням людської активності,

<sup>64</sup> Foucault M. Introduction to Kant's Anthropology from a pragmatic point of view. – <http://www.generation-online.org/p/fpfoucault1.htm>

діяльності. І справа не змінюється від того, що зазвичай люди не усвідомлюють цієї їхньої природи чи, навпаки, людське сприйняття надає їм якогось самостійного (природного чи надприродного) значення. Хоча їхній сенс не є чимось натуральним (як явище природи) чи апіорним (як принципи чистого розуму), їхній сенс є суто прагматичним.

Ми вже зазначали, що кантівська позиція передбачала вивчення людини як частини природи і цим аспектом він успішно займався у своєму курсі з фізичної географії, де, як відомо, є цілий розділ, присвячений фізичній антропології. Однак для Канта нова антропологія, яку він започаткував, мала дещо іншу мету – вона повинна опікуватися «прагматичним дослідженням того, *що він*, як вільно діюча істота, робить чи може і мусить робити із самого себе»<sup>65</sup>. Саме наявність такої інтенції повинна забезпечити кожного із нас не доктринальними знаннями про людину як частину природи, а насамперед прагматичними знаннями, які знадобляться нам у житті, бо вони здатні збагатити наше спілкування з іншими людьми, забезпечити нас необхідними засобами для орієнтації в багатоманітності культур і світів. А звідси основна ідея кантівської антропології, ідея, що змінює орієнтири теоретичної рефлексії щодо людини, змушує зовсім по-іншому подивитися на функцію знання. Кант формулює основну ідею прагматично зорієнтованої антропології таким чином: «Вивчення людини як *громадянина світу*»<sup>66</sup>. У цьому контексті він протиставляє егоїстичне і космополітичне ставлення людини до світу<sup>67</sup>. Слід зазначити, що у своїй антропології він тлумачить егоїзм не як хибну і вкрай обмежену позицію, якої людина повинна позбутися, а як певний персональний кут зору на світ, без якого вона не здатна піднятися на інший щабель розуміння себе й світу – космополітичний. Лише відштовхуючись від власної егоїстичної позиції, людина спроможна зрозуміти інших, їхній світ, побачити і почути інших, усвідомити, що крім власного світу існують і мають право на існування інші світи. Лише егоїзм дає людині тверді підстави почути інших і при цьому зробити висновок, що інші можуть і мають

<sup>65</sup> *Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* // Kant: AA VII, 119.

<sup>66</sup> *Ibid.* – S. 120.

<sup>67</sup> Добре znana нами дихотомія егоїзму й альтруїзму (до речі, термін започаткував О. Конт) є продуктом більш пізньої доби – XIX ст. Ця дихотомія виникла у розпал популярності колективістських філософських, політичних та економічних доктрин.

право на своє інобуття, яке, зазначає Кант, не охоплюється і не поглинається моїм «Я»: «Людина розглядає себе і поводить себе не як «Я», що охоплює весь світ, – зазначає філософ, – а тільки як громадянин світу»<sup>68</sup>. Єдино прийнятною формою співіснування мене й інших є визнання і прийняття плюралістичності наших світів, тобто позиція толерантності. Власне, лише вона надає людині відчуття космополітизму, підносить її до усвідомлення себе як громадянина світу. І саме тому досить переконливо звучить кантівський висновок: «Все, що сказано про це, стосується антропології»<sup>69</sup>. При цьому, наголошує Кант, не важливо, «чи маю Я, як мисляча істота, підстави визнати, крім власного існування, ще й існування всіх інших істот, що перебувають зі мною у спілкуванні (їх сукупність називається світом), – це питання не антропологічне, а чисто метафізичне»<sup>70</sup>.

Для втілення свого проекту антропології поза метафізикою, під «прагматичним кутом зору» Кант, як відомо, радив використовувати, крім різноманітного наукового матеріалу, ще й історичні та літературні твори, – описи подорожей, мемуари, автобіографії, твори із загальної історії. Кант радив також не гребувати зустрічами з іноземцями, спілкуванням із земляками, друзями і колегами. Все це, на його тверде переконання, повинно надати антропологу вельми корисне знання, яке допоможе йому краще і глибше розуміти різні обставини життя і звичок людей. Без такого знання займатися антропологією Кант не вбачав за можливе.

Кантівський прагматичний аналіз людини розпочинається з констатації особливостей її існування – *людина одночасно існує* як істота діюча і як суб'єкт, що свідомо визначає мотиви цих дій. Людині також властиве бажання контролювати свої вчинки, їхні стимули і мотиви. Однак вона стикається з тим, що оскільки її дії розгортаються у світі, де діють також інші суб'єкти, то будь-які мої дії провокують непередбачувані наслідки, себто виникнення ситуацій, які суб'єкт не планував і не намагався досягти. Тобто кантівська теза полягала в тому, що людські вчинки значною мірою, розгортаються і діють як непередбачувані і невідконтрольні перманентному спостереженню

<sup>68</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 130.

<sup>69</sup> Ibid. – S. 130.

<sup>70</sup> Ibid.

і корекції з боку суб'єктів, ініціаторів цих дій. Загалом цей висновок має принципове значення для відповіді на питання – а чи можливо створити антропологію як строгу, чи, як писав Кант, формальну науку? Він вважав, що будь-які спроби створення такої науки натикаються на нездоланні труднощі, що зумовлені не емпіричною неповнотою наших знань про людину, неповнотою, яку з часом ми подолаємо, а труднощами суто антропологічними: «Всі намагання ґрунтовно створити таку науку, – підкреслює філософ, – зустрічають на своєму шляху труднощі, що закорінені в самій людській природі» <sup>71</sup>. І далі Кант ясно і чітко формулює те, що, з певною обережністю (бо у Канта таке визначення відсутнє) ми називаємо *«епістемологічними парадоксами»* людського самопізнання, парадоксами, які ставлять під сумнів і значною мірою нівелюють будь-яке знання, що претендує на винятково достовірне та об'єктивне розкриття природи людини, її свободи, духу, намірів і бажань. Що ж це за парадокси? Загалом Кант виявив кілька таких парадоксів. Спробуємо хоча б коротко їх окреслити і описати:

1. *Парадокс раціонального контролю*. Людині, зазначає Кант, властиве бажання рефлексивно виявляти і ставити під контроль власні стимули і бажання; крім того, вона завжди націлена на пізнання та оцінку інших людей, виявлення їхніх намірів щодо власної персони. Але прискіпливий аналіз рефлексивних намірів показує, що ті знання, які ми отримали шляхом рефлексії і спостереження над власними мотивами чи намірами інших, фіксують стани і відношення, які вже не є актуальними, а відійшли в минуле. Знання про самих себе ми отримуємо з певною затримкою, себто воно існує у модусі *post factum*. Тобто знання, що їх ми отримуємо на підставі рефлексивної фіксації та узагальнення внутрішнього досвіду, утворюються з певним темпоральним запізненням: «Дійсно, з цим внутрішнім досвідом справа виглядає не так, як із зовнішнім досвідом, – підкреслює Кант, – який стосується предметів у просторі, де ці предмети виявляються поряд один з одним і як *постійно* існуючі. Внутрішнє почуття сприймає відношення своїх визначень лише в часі, тобто в русі, коли унеможливлюється тривалий розгляд, який необхідний для досвіду» <sup>72</sup>.

Таким чином, те, що дає нам самопізнання – знання обставин і мотивів, що спонукають суб'єкта до дії, в момент спосте-

<sup>71</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 120.

<sup>72</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 121.

реження і фіксації їх у *формі* певного знання втрачає безпосередню силу впливу на усвідомлення мотивів дій, що вже розгортаються: «Поки діють стимули, вона (людина. – В. К.) не спостерігає себе, – підкреслює філософ, – а коли вона починає спостерігати, стимули вже не діють»<sup>73</sup>. До того ж, виникає ситуація, що знання, які ми отримали таким чином, непридатні для використання у наступних діях. Точніше, їхнє застосування можливе за умов збереження тих зовнішніх і внутрішніх обставин, того досвіду на підставі яких це знання виникло<sup>74</sup>.

Але для Канта і цього замало. Він фіксує ще кілька обставин, які істотно впливають на наше пізнання людини: по-перше, знання, що їх ми отримали завдяки актам самопізнання і рефлексії, не мають великої аподиктичної вартості, бо у певному сенсі це навіть ще не знання. Річ у тім, що, згідно з Кантом, знання постають тоді, коли ми формулюємо якісь загальні судження, які уможливаються певним об'єктивним досвідом. У той же час, пізнаючи людину, її природу, бажання і мотиви, ми можемо претендувати лише на судження сприйняття, себто судження, що їх ми формулюємо, спираючись на суб'єктивний досвід. Зазначимо, що кантівське розрізнення суджень досвіду і сприйняття, що його він зробив у своїх «Пролегоменах», має виняткове значення для нашої проблеми<sup>75</sup>.

Судження сприйняття постають як суб'єктивно достовірні, хоча вони можуть і не мати відповідного значення для більшості людей. Саме з такими судженнями, що фіксують сприйняття людиною своїх внутрішніх станів і переживань, себто внутрішнього досвіду, має справу та антропологічна наука, що орієнтується на такі вельми вузькі прийоми вивчення людини. Замість суджень, що фіксують загальнозначимий (об'єктивний) досвід, психологія (антропологія) послуговується судженнями сприйняття, які намагається репрезентувати як судження, що мають начебто загальний зміст.

Однак постає питання – чи можемо ми піднести ці нетривкі судження на рівень формальних наукових тверджень і принципів?

<sup>73</sup> Ibid. – S. 121.

<sup>74</sup> У манускрипті «Opus Postumum» з приводу значення досвіду для формування емпіричного знання сказано: «Досвід як засада обґрунтування істинності емпіричних суджень завжди є не більш ніж асимптотичним наближенням до повноти можливих перцепцій, що входять до нього. Але це ніколи не дає достовірності» (Kant I. Opus Postumum // Kant: AA XXI, 61).

<sup>75</sup> Див.: Кант І. Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може стати як наука. – К., 2005. – С. 36–39. (Цікаво, що це розрізнення з'являється у Канта саме в цій праці, а не в першій «Критиці».)

Відомо, що цим займаються традиційна метафізика та емпірична психологія. Але всі їхні зусилля, переконаний Кант, марні. І неважливо, що метафізичні доктрини виглядають об'єктивно, претендуючи на загальність своїх суджень. Насправді всі їхні побудови тримаються на оцих нетривких і непевних судженнях сприйняття, хоча видаються метафізиками за справжню аподиктичну систему знань про людину, її розум, душу, волю і свободу. Кант переконаний у марноті всіх цих метафізичних зусиль, бо у них відсутнє головне, без чого антропологічне знання є цілковитою нісенітницею, – його неможливо *застосувати у своєму житті, на нього важко спертися як на міцні орієнтири у поміркованому, виваженому спілкуванні з іншими людьми, зрозуміти їхні вподобання, наміри тощо*.

Але є й ще одна складна обставина: будь-яке знання (якщо воно не претендує на метафізичні узагальнення) є синтезом чуттєвого досвіду з категоріями розсудку. Відомо, що, згідно з кантівською трансцендентальною естетикою, формами чуттєвості є простір і час. І тому зовсім не випадково, що для Канта зовнішній досвід, який конститується як у просторі, так і в часі, набував більшої ваги, себто мав більше пізнавальне значення, ніж внутрішній досвід, який розгортається *лише у плині часу*. Така оцінка можливостей внутрішнього досвіду ґрунтувалася на відомій кантівській позиції, лапідарно зафіксованій у одному з рукописних фрагментів, де сказано, що «можливість внутрішнього досвіду передбачає реальність зовнішнього відчуття»<sup>76</sup>.

Така особливість конститування досвіду (як внутрішнього, так і зовнішнього) у Канта пов'язана з природою функціонування нашого «Я», свідомості як такої. Згідно з кантівською філософією, крім емпіричного «Я», існує ще й трансцендентальне «Я». Останнє не охоплюється як щось таке, що існує лише в плині часу. До того ж воно не зводиться до внутрішніх станів, які охоплюються рефлексією. Кант заперечував можливість адекватного пізнання внутрішніх станів, спираючись на емпіричне «Я», послуговуючись силою його рефлексії. І справа полягає не лише в темпоральності, плинності цих станів і, відповідно, фрагментарності того досвіду, що ґрунтується на них, хоча це також відіграє значну роль у обмеженому застосуванні внутрішнього досвіду для антропологічних розробок людської природи. Проблема має більш глибоке коріння і полягає в тому,

<sup>76</sup> Kant I. Wider den problematischen Idealismus // Kant: AA XVIII, 611.

що Кант позначав як самоафіціювання внутрішніх станів людини з боку не емпіричного, а трансцендентального «Я»: «У разі коли моє внутрішнє відчуття отримує враження, то це передбачає, що я афіціюю (впливаю) на самого себе., таким чином, це показує першість не емпіричної, а трансцендентальної свідомості»<sup>77</sup>. У манускрипті «Opus Postumum» про це сказано ще виразніше: «Мати досвід означає творення його з явищ, а саме зі сприйнятого матеріалу, тобто з усвідомлених емпіричних уявлень»<sup>78</sup>. Трансцендентальна свідомість, що діє активно і спонтанно, в межах апіорних форм синтезу зумовлює конституювання досвіду як загальноозначущого (об'єктивного) світу впорядкованих явищ (феноменів), а зовсім не речей самих по собі<sup>79</sup>.

Зрозуміло, що прагматична антропологія не повинна заглиблюватися у з'ясування складних питань конституювання різних рівнів «Я». Розкриттям цих питань Кант займався у своїй теоретичній філософії. Цьому присвячена «Критика чистого розуму». Однак, на думку Канта, антропологічні розробки повинні враховувати ці особливості спостереження, рефлексії та аналізу людини, її самосвідомості, внутрішнього досвіду. Це допомагає запобігти (хоча б частково) певним помилкам, не зазіхати на вищі щаблі пізнання, які не є прерогативою прагматичної антропології. Оцей трансцендентальний вимір свідомості, за Кантом, позбавляє антропологічний дискурс непотрібних йому спекулятивних зазіхань.

2. *Парадокс внутрішнього досвіду, що постає як зовнішній.* Такі особливості «роботи свідомості» породжують іншу проблему, а саме: як тільки ми ставимо за мету якось більш систематично, з використанням надійних, перевірених наукових методів обґрунтувати знання, що отримали на основі внутрішнього досвіду, ми знову опиняємось у парадоксальній ситуації.

<sup>77</sup> Ibid. – S. 611.

<sup>78</sup> Kant I. Opus Postumum // Kant: AA XXII, 394.

<sup>79</sup> Не випадково кантівське визнання трансцендентальної свідомості як базової передумови будь-якого можливого досвіду, а не ноуменального світу речей самих по собі, завжди викликало складні суперечки і бажання якось ретушувати це розрізнення або надати йому якихось сумнівних тлумачень. На цей бік кантівського трансценденталізму звернув увагу відомий американський філософ П. Стросон: «Ми можемо піддатися спокусі інколи розглядати все це вельми іронічно, що, здається, було властиво і самому Канту. Або ж ми можемо відчуті бажання тлумачити інтелектуальну модель природи як звичайний пристрій, за допомогою якого ми уявляємо аналітичні й концептуальні пошуки у формі, яка допомагає схопити образ дійсності, що витворюється нашою уявою» (Strawson P. F. The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. – London – N. Y., 1989. – P. 22).

Виявляється, що, замість того, щоб відтворювати, хоча б приблизно і частково, якісь виміри, моменти внутрішнього досвіду, його мотиви, переживання і цінності, ми отримуємо знання, які моделюють внутрішній досвід за схематикою досвіду зовнішнього. Замість часткового розкриття складних і суперечливих станів і мотивів, що становлять надбання внутрішнього досвіду, ми отримуємо знання чогось зовнішнього, себто знання, що змальовує наші стани у категоріях зовнішнього досвіду, де найважливішим є встановлення каузальних зв'язків, *причин*, що обумовлюють людську поведінку. Відтак ми опиняємося в ситуації, коли замість розкриття справжніх внутрішніх *мотивів* людської поведінки ми отримуємо знання якихось *загальних причин*, що визначають вчинки людей <sup>80</sup>.

І знову Кант фіксує певний парадокс: знання, отримані на підставі внутрішнього досвіду, непевні і позбавлені аподиктичної сили. З іншого боку, застосовуючи наукові методи, ми формуємо не знання про наші мотиви і стимули, а знання про зовнішній досвід, який підпорядковується принципу каузальності, а зовсім не мотивам, сенсам і намірам, які, власне, і є визначальними спонукками людських дій.

3. *Парадокс локального досвіду, що претендує на всезагальність*. Однак антропологія стикається ще й з іншими труднощами. Кант звернув увагу на те, що людська присутність у світі завжди розгортається за певних обставин. Річ у тім, що дії й рефлексія людини зумовлені її місцезнаходженням, певною топологією і тяглістю того світу, в якому вона перебуває. Ці залежності формують у неї певні звички, що становлять так звану «другу натуру». Однак людина, яка присутня у певному світі чи його локальній частині, місцевості, «топосі» тощо, не сприймає всіх цих *обставин як залежності*, що формують її позицію в світі, як тягар і зовнішній примус. Найімовірніше, вона відчуває цю тяглість і залежність як концентрації, «згустки» власного досвіду, без якого вона не уявляє своєї присутності в світі. Цей досвід є її надбанням. На думку Канта, така «вільна залежність» людини від її місцезнаходження і звичок також обмежує «здатність людини виносити судження щодо самої себе й оцінювати себе» <sup>81</sup>.

<sup>80</sup> Уже після Канта, але безперечно під впливом його роздумів про людину, її пізнання, виникла відома теорія А. Шопенгауера про так звані чотири корені закону достатньої підстави, де він чітко виокремлює і відокремлює від усього іншого детерміністичного багажу саме принцип мотивації.

<sup>81</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 121.



Таким чином, Кант виявив залежність людської рефлексії від обставин її буття, місця і часу, тобто від того, *де, коли і як* відбуваються людські розмисли. Це мало важливі наслідки для усвідомлення принципової, нездоланної обумовленості антропологічного пізнання місцеположенням, розташуванням людини у світі. За умов, що наше пізнання людей залежить як від їхнього (тих кого пізнають), так і від нашого (того, *хто* пізнає) місцезнаходження, певних традицій, звичок і передсудів, видається вельми проблематичним прагнення за будь-що отримати аподиктичні знання про людину, її природу. Відомо, що у своїх «Лекціях з логіки» філософ досить ґрунтовно розглядав вплив передсудів на людські судження.

Цим же зумовлюється і проблематичність пізнання інших людей. Кант навіть вважав, що пізнання інших є справою значно складнішою, аніж самопізнання. А тому кантівська позиція з цього питання є досить чіткою і послідовною: залежність пізнання від місцезнаходження, звичок, передсудів і власного досвіду зумовлює те, що людина завжди стикається «ще з більшими труднощами, коли намагається скласти уявлення про інших, з ким спілкується»<sup>82</sup>.

Кант зазначав, що обставини людського існування можуть змінюватися – під тиском зовнішніх чинників або внаслідок авантюристичності життєвих колізій і пригод, що їх людина створила сама своїми вчинками, або коли її зненацька захоплює вир подій. Але чи змінює це загальний контекст пізнання себе та інших? Кантівська відповідь – ні. У разі участі людини у різних колізіях, пригодах, коли їй здається, що вона змінила і контролює нові життєві обставини, що саме їй вдалося стати творцем свого майбутнього, вона знову стикається з тією самою проблемою – неможливістю передбачити наслідки своєї активності, спрогнозувати перебіг подій, ініціатором яких була саме вона. Хіба за таких обставин можливо розраховувати на створення надійної науки про людину? Що це за наука, яка позбавлена пафосу прогнозування майбутнього?

4. *Парадокс самоперекручення «Я», його намагання видати свою облуду за справжню самість.* Кант звернув увагу ще на одну особливість людського буття, особливість, що негативно позначається на антропологічному пізнанні. Для людини характерно виглядати не такою, якою вона є зазвичай. Інколи отака

<sup>82</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 121.

переміна відбувається цілком спонтанно, невимушено, але частіше – це свідоме блюзнірство. Людина зазвичай приховує свої наміри або навіть перекручує їх і маскує. На думку Канта, найчастіше це відбувається тоді, «коли вона *не хоче*, щоб інші дізналися, якою вона є насправді»<sup>83</sup>. Що за таких умов можна дізнатися про людину чи яким чином її пізнати; і, зрештою, які знання ми повинні надати такій людині, щоб вона стала громадянином світу? Відповідь може бути лише іронічною. І це філософ чудово розумів.

Ці кантівські думки є вкрай важливими, бо демонструють зовсім нове, не метафізичне, але й не натуралістичне розуміння антропології, дисципліни, яку він започаткував і викладав упродовж 25 років. Кантівська позиція передбачала ту обставину, що ніяке антропологічне дослідження не має прямого і безпосереднього доступу до людської природи. Будь-яка рефлексія, самопізнання, як і комунікація з іншими людьми, виявляють свою дивовижну залежність від місцезнаходження суб'єктів. Кант звернув увагу на те, що антропологічні дослідження також змушені враховувати ці життєві (звички, традиції, передсуди, здоровий глузд тощо) і просторово-часові обставини того світу, в осерді якого перебувають як об'єкт пізнання, так і сам дослідник<sup>84</sup>. Кант фактично виявив те, що людину неможливо описати як емпіричний предмет (хоча наука цим займається і в цьому напрямі має власні здобутки), абстрагуючись від обставин її буття. З іншого боку, вкрай проблематичними є й філософські намагання визначити сутнісні риси людини у вигляді якихось сталих і незмінних внутрішніх і зовнішніх ознак.

<sup>83</sup> *Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 121.*

<sup>84</sup> Логіко-філософський аналіз концепту місцезнаходження (location) здійснено сучасним дослідником Дж. Перзановські. Він вказує як на онтологічне, так і логіко-епістемологічне значення цього концепту: «Ідея щодо місцезнаходження є загальною і фундаментальною. Вона має кілька моментів: топологічний – визначення місця, його використання, заповнення; геометричний чи фізичний – визначення просторово-часових координат певного місця; практичний – визначення успішності та економічності для людини якогось місця тощо. Тому місцезнаходження має значний потенціал зв'язків і співвідноситься з такими концептами, як міра, подібність тощо. Місцезнаходження має також доволі важливі онтологічні виміри». *Perzanowski J. Locative ontology // Logic & Logical Philosophy. – 1993. – Vol. 1. – P. 43.* З певними застереженнями можна все ж таки твердити, що Кант усвідомлював роль місцезнаходження (Ort und Zeitumstände) людини як для формування її звичок, що дають тяглість її досвіду, визначають певну онтологію світу, так і для можливостей пізнання і розуміння себе й інших. Як свідчать кантівські антропологічні студії, концепт «місцезнаходження» був тією лінзою, через яку він розглядав прагматичні можливості людини.

Для кантівської антропології були неприйнятними, причому з багатьох причин, як декартівський, так і спінозівський варіанти розуміння людської природи, але найперша незгода полягала в тому, що ці шановані філософи у своєму тлумаченні людини, її духу, свободи і моральності припускалися так званої натуралістичної помилки (за визначенням Дж. Мура). Тому можна погодитися з М. Фуко, що у певному сенсі Кант переглянув традиційний зміст тих концептів, за допомогою яких просвітницька філософія і наука зазвичай досліджували людину. Кант запропонував дещо іншу, не натуралістичну, а реляційну модель вивчення людської природи: «Людина в «Антропології» не є *homo natura*, – підкреслював французький філософ, – ні предмет свободи; її визначення перебувають уже в межах операційних синтезів її стосунків зі світом»<sup>85</sup>.

Усі ці кантівські антропологічні відкриття і парадокси мали безпосереднє відношення до його розуміння епістемологічних можливостей і меж антропології як «строкої науки». Кант зазначав, що «переміна місцеположення, в яке доля поставила людину чи в яке вона сама себе поставила як шукача пригод, заважає антропології піднятися на ступінь формальної науки»<sup>86</sup>. Незважаючи на характерні для людського пізнання епістемологічні проблеми, що їх виявив Кант, він не полишав надії вибудувати антропологію як упорядковане знання, що має на меті не формалізацію різних за якістю і вірогідністю емпіричних знань про людину чи створення якоїсь теоретичної системи на апіорних принципах розуму, а *досягнення певного розуміння людини* як істоти діючої, тобто такої, яка сама вибудовує свій світ, долаючи при цьому труднощі, зовнішні впливи і власні негаразди. А відтак антропологічне пізнання має враховувати таку людську фактичність, тобто її залежність від різних обставин, традицій, передсудів, звичок, які, на думку Канта, є горизонтом розуміння людиною як себе, так і зовнішнього світу, а також інших людей. А оскільки людина пізнає і діє за певних обставин, тобто локально, а не універсально (це прерогатива вищої істоти), то вона не здатна передбачити *майбутніх* наслідків своїх *теперішніх* дій.

Така обмеженість антропологічного знання, що впливає з виявлених Кантом «епістемологічних парадоксів», дає йому

<sup>85</sup> Foucault M. Introduction to Kant's Anthropology from a pragmatic point of view. – <http://www.generation-online.org/p/fpfoucault1.htm>

<sup>86</sup> Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kant: AA VII, 121.

нові, додаткові підстави для створення антропології у зовсім іншому ключі <sup>87</sup>.

Відтак, починаючи з 1772/1773 навчального року, Кант розпочав своє викладання антропології, яка не була ані теоретичною, ані практичною наукою (у сенсі моральної філософії). Це, до речі, суперечило не лише сталій університетській традиції, яка уподібнювала антропологію до емпіричної психології, з чим Кант рішуче не погоджувався, а й тими новітніми версіями цієї науки, що з'являлися й отримали значну популярність у тогочасних інтелектуальних колах <sup>88</sup>.

Першість у цьому питанні, звичайно, на боці Д. Г'юма та його знаменитої праці «Treatise of Human Nature» (1740). Відомо, що шотландський філософ запропонував проект вивчення людини на засадах емпіризму і послідовної деструкції будь-яких намагань створення спекулятивної доктрини про людську природу.

<sup>87</sup> Важко погодитися з тезою сучасного кантознавця Дж. Заміта, що антропологічне вчення кенігсберзького мислителя формувалось під значним впливом філософії історії й антропології Й. Гердера. Нам здається, що Кант відштовхувався від протилежного, тобто формував свою антропологічну позицію значною мірою у супереч Й. Гердеру. Це взагалі два різних погляди на природу людини. Тому їх суттєве зближення нам здається недоречним (Див.: *Zammito J. N. Kant, Herder, and the Birth of Anthropology.* – N/Y., 2002). Не менш цікаві закиди Канту, але вже щодо припинення антропологічних ідей Й. Гердера, ми подибуємо з боку відомого американського філософа і політолога Е. Вогеліна: «Ідеї Гердера щодо філософії історії людства, його гідна подиву і багата спекулятивна система не була достатньо оцінена як велична, перш за все, через досить несерйозне ставлення до неї Канта» (*Voegelin E. The History of the Race Idea // Voegelin E. Collected Works.* – University of Missouri, 1998. – V. 3. – P. 67). І далі американський філософ так пояснює таке кантівське ставлення до доробку Й. Гердера: «Можливо, що інтуїтивно-історичне мислення Й. Гердера, його стиль письма, в якому фантастичні елементи інколи керували логікою, нестача пафосу абстрактності, без якої вкрай важко займатися проблемами, зрештою, отримали від Канта різку оцінку. Для нього таке дослідження не мало строгої форми» (*Ibid.* – P. 67). Велике дослідження антропології Й. Гердера див.: *Leuser C. Theologie und Anthropologie: die Erziehung des Menschengeschlechts bei Johann Gottfried Herder* – Frankfurt am Main; N. Y., 1996.

<sup>88</sup> У XVIII ст. крім найвідоміших (і навіть модних) мислителів, що з різних філософських позицій досліджували феномен людської природи (Д. Г'юм, Дж. Локк, А. Гельвецій, П. Гольбах, Ж. Русо, Ф. Ламетрі), veľmi продуктивні ідеї й підходи до цієї проблематики ми зустрічаємо й у інших, можливо, менш відомих, однак досить продуктивних теоретиків, ідеї яких також обговорювалися в тогочасних філософських і наукових колах. Наведемо хоча б деякі назви їхніх творів: *Tetens J. N. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (1777); *Tiedemann D. Untersuchungen über den Menschen* (1778); *Herder J. G. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785); *Schmid C. Chr. E. Empirische Psychologie* (1791). У сучасних дослідженнях витоків антропології як окремої філософської і наукової дисципліни велику увагу приділяють, крім ідей Канта і Гердера, ще й Й. Тетенсу, праця якого вважається вкрай важливим джерелом становлення антропологічної думки, хоча впродовж тривалого часу вона й мало вивчалася.

Замість філософських спекуляцій стосовно цього предмета Д. Г'юм запропонував *науку про людську природу*, яка послуговується виключно емпіричними методами дослідження і має одержати на цьому шляху такі результати, які були б гідні здобутків природничих наук. Такий потяг до уподібнення філософського і наукового підходів у царині антропологічного пізнання був чи не найвиразнішою рисою просвітницької доби. І можна погодитися з думкою американського філософа Е. Берта, що саме в цю добу «пошуки сутності, особливо це стосувалося звернення до самості, мало одне ім'я – натуралізм, який включав гарантоване і щире вивчення фактів нормальної свідомості, вільної від зловживань і викривлень, що передбачало мовчазне припущення безумовної цінності лише фактичних результатів»<sup>89</sup>.

Кант ясно бачив ті нездоланні труднощі, що постають, коли ми намагаємося розглядати людину, її свідомість, свободу і мораль за схематикою зовнішньої природи. Натуралізація людської природи не характерна для кантівської антропології. До того ж його власна трансцендентальна позиція не передбачала якоїсь радикальної редукції людської природи виключно до сфери дії натуральних законів. А щодо Д. Г'юма, то відомо про шанобливе ставлення Канта до філософського скептицизму шотландського мислителя (особливо до його критики об'єктивності принципу каузальності). Для Канта теоретичні розробки Д. Г'юма стали важливою віхою на шляху до власної філософії<sup>90</sup>. І все ж таки ні позиція Д. Г'юма, ані розробки інших впливових теоретиків не мали вирішального значення для кантівського усвідомлення завдань і мети того курсу, який він започаткував і почав викладати. Для нього антропологія, перш за все, повинна надати слухачам упорядковане знання про людину, її природу, але це знання мусить бути не суто емпіричним чи теоретичним, а прагматичним, опанування яким має

<sup>89</sup> *Burtt E. A. The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science.* – N. Y., 1954. – P. 25.

<sup>90</sup> Серед певної частини англomовних дослідників побутує думка, що вплив Д. Г'юма був вирішальним і до кінця Кантом не подоланий: «Кант був приголомшений масштабом скептичної філософії Г'юма і прийняв його доктрину непізнанності речей самих по собі; цей принцип він прийняв ще до власних критичних досліджень форм пізнання, апіорності людської свідомості, хоча в подальшому поцінував це як результат лише власного аналізу, який він здійснив незалежно від попередніх впливів» (*Pfleiderer O. The development of theology in Germany since Kant: and its progress in Great Britain since 1825* – L. / N. Y., 1890. – P. 8.)

допомогти людині стати космополітом, «громадянином світу»<sup>91</sup>. Для Канта було цілком очевидним, що антропологія як певним чином впорядковане знання про людину не може претендувати на щось більше, ніж на статус такого прагматично зорієнтованого *погляду на людину*<sup>92</sup>.

Тому виглядає дещо дивною кантівська думка стосовно того, що питання про людину має першочергове значення для філософії. Подив викликає не те, що Кант формулює це питання як найважливіше для власної філософії, а розуміння можливої відповіді на нього.

Відомо, що це питання з'явилося у кантівському підручнику з логіки, що вийшов друком 1800 р., тобто *після* «Антропології», у якій викладена певна версія людини, що відповідає кантівській моделі антропології як прагматичного знання. Кант завжди послідовно дотримувався принципів свого філософування і саме це змушувало його обмежувати використання у своїх антропологічних розвідках досліджень тих філософів, які створювали загальні метафізичні чи природно-наукові теорії людської природи.

Слід зазначити, що, незважаючи на свою добру обізнаність із тогочасними теоріями людини, у своїх антропологічних студіях він досить рідко до них звертався. А якщо такі звертання і зустрічаються, то вони стосуються, зазвичай, другорядних питань. Наприклад, Кант кілька разів цитує відомого французького філософа А. Гельвеція, автора принаймні двох розлогих опусів про людину, її природу, розум, почуття та інтереси. Але

<sup>91</sup> Зазначимо, що оскільки Кант упродовж майже всього часу викладання курсу з антропології не мав власного підручника, то оголошення про свій курс в університетських *Catalogus lectionum* здійснювалося стереотипно, як: «*Anthropologiam secundum Baumgartenii Psychologia empirica*». Фактично кантівські лекції з антропології формально були дотичні до трактату відомого німецького метафізика: А. Г. Baumgarten: *Metaphysica, pars III: Psychologia*. Ця прив'язка до текстів А. Баумгартена, причому з багатьох важливих університетських курсів, зберігалася впродовж багатьох років, хоча реально зміст його лекцій значно відхилявся від підручників А. Баумгартена.

<sup>92</sup> Відомо, що кантівський сучасник С. Бек намагався навіть виокремити і проаналізувати концепт «суб'єктивний погляд» (*Hinsicht, Standpunkt*) як украй важливе кантівське метатеоретичне припущення, на яке він не звернув належної уваги, хоча розгляд, прискіпливий аналіз цього концепту начебто істотно змінює сприйняття його філософії. С. Бек зазначав, що замість кантівського твердження про універсальність трансцендентальної філософії ми маємо справу з трансцендентальною філософією під кутом зору, тобто трансцендентальне стосується пізнання, що розглядається не взагалі, а лише з нашого погляду. Відомо, що Кант уважно і з повагою, хоча і критично, ставився до розвідок С. Бека. Про це свідчить листування.

ці посилення стосуються не теоретичних розмислів, узагальнень і висновків французького філософа, а лише кількох анекдотів, що зустрічаються в його текстах. Так, Кант застосовує анекдот для *прагматичного* висвітлення аберації людських почуттів під впливом сліпої віри закоханого у чесноти своєї дами серця, всупереч очевидним фактам її лицемірства і зради. Ціком зрозуміло, чому Кант зацікавився саме анекдотом, а не теоретичними висновками А. Гельвеція: в анекдоті схоплено *досвід людських стосунків*, у той час як теорія дає опис людини як деякої природно-духовної сутності. Для теорії індивід, його досвід – лише екземпляри деякого узагальненого розуміння людської природи. А відтак теорія спростовна, її можна піддати критиці і відкинути, створивши нову, більш аргументовану теорію людської природи, в той час як анекдот, який ніколи не претендує на обґрунтування своїх суджень, не спростовний, бо він не доводить, а висвітлює ситуативний людський досвід і цим, можливо, когось повчає.

Таким чином, для «пізнього» Канта більшість сучасних йому доктрин про людину були неприйнятними, бо підходили до її вивчення як до звичайного природного об'єкта чи, навпаки, як до предмета самопізнання, інтроспекції. Його не могли вдовольнити намагання більшості тогочасних теоретиків за допомогою методів емпіричного чи теоретичного аналізу та узагальнення, або спекулятивного філософування віднайти місце людини чи то в загальній системі природи, чи піднести її на рівень духовної сутності. Всі ці варіанти Кант не відкидав, але його підхід до розгляду такого своєрідного предмета мав зовсім інше спрямування – прагматичне.

## Моральна антропологія і проблема радикального зла

То що означає це питання про людину, до того ж у сенсі найголовнішого, тобто такого, що синтезує три інших питання? Невже модель прагматично зорієнтованої людини ми повинні розуміти як єдино можливу відповідь на це питання? Слід нагадати, що три (з чотирьох) питань з'явилися задовго до «Логіки», ще у першому виданні «Критики чистого розуму» (1781). Відомо, що вони постали як певний підсумок «Критики» тому розглядалися німецьким філософом (про що він не раз

зазначав) зовсім не як прагматичні чи емпіричні питання, а виключно трансцендентальні: «Усі інтереси мого розуму (як спекулятивні, так і практичні) об'єднуються в таких трьох питаннях: 1. Що я можу знати? 2. Що я повинен чинити? 3. Чого я смію сподіватися?»<sup>93</sup>. Ці питання майже дослівно відтворюються в «Логіці» з одним принциповим додатком у вигляді підсумкового четвертого питання про те, а що, власне, є людина.

Принагідно нагадаємо, що на час створення «Критики чистого розуму» у Канта ще не було чіткого розуміння можливостей трансцендентального обґрунтування другого і, особливо, третього питань: «Друге питання є суто практичним. Як таке воно може, щоправда, належати чистому розумові, – зазначав філософ, – але тоді воно є не трансцендентальним, а моральним, і, отже, наша критика сама по собі не може ним займатися»<sup>94</sup>. Щодо третього питання, то відомо, яких зусиль доклав Кант для з'ясування його трансцендентального змісту. В «Критиці чистого розуму» він ще зараховував його до спекулятивної сфери і надавав, відповідно, будь-яким відповідям на нього лише негативний сенс: «Третє питання, а саме: якщо я чиню, то чого я тоді смію сподіватися? – є, водночас, практичним і теоретичним, так що практичне править лише за провідну нитку для відповіді на теоретичне питання і, якщо воно йде високо, – на спекулятивне»<sup>95</sup>. І лише з часом Кант дійшов висновку про можливість віднайти і встановити трансцендентально-апріорні принципи для моралі і релігії. Найбільшого творчого напруження потребувало встановлення апріорних засад для естетичних суджень смаку, що вдалося зробити найпізніше і викласти це у вигляді третьої «Критики» (1790). Лише після з'ясування і окреслення усіх апріорних принципів, що уможливають розгортання трьох фундаментальних здатностей людини – пізнання, волі і суджень смаку, причому людини не в її емпіричному, а в особливому – трансцендентальному вимірі, – стало можливим, на думку Канта, наблизитись до отримання обґрунтованих відповідей на три питання «Критики чистого розуму», і, відповідно, питань, що сформульовані в тексті «Логіки».

Як ми з'ясували, питання про людину для кантівської антропології не перебувало у площині трансцендентального філосо-

<sup>93</sup> Кант І. Критика чистого розуму. – К., 2000. – С. 456.

<sup>94</sup> Там само. – С. 456.

<sup>95</sup> Там само. – С. 457.



фування. То чи означає це, що відповідь на четверте питання знаходиться повністю в компетенції прагматичної антропології? Численні висловлювання німецького мислителя, що містяться як у його основних творах, так і в текстах лекцій і рукописах, не дають підстав для позитивного висновку. Дійсно, важко повірити, що Кант запропонував редукцію трьох трансцендентальних питань «Критики чистого розуму» до прагматичної моделі людини. І, незважаючи на багатство змісту, ідей і підходів, які запропонував Кант у своїй «Антропології», він ні за яких обставин не розглядав цей трактат як виклад і обґрунтування якогось своєрідного трансцендентального вчення про людину <sup>96</sup>.

Однак у тексті «Логіки» ми дійсно спостерігаємо редукцію трьох трансцендентальних питань до четвертого – до питання про людину, хоча це питання, здається, не може і не повинно розглядатись як трансцендентальне <sup>97</sup>. Що це, як не цілком очевидна непослідовність завжди такого послідовного філософа? Чи, можливо, Кант мав на увазі «іншу людину», яка не розкривається і не описується в межах моделі «антропології у прагматичному сенсі»? Чи кантівські тексти дають підстави для реконструкції моделі іншої, не прагматичної людини?

Справді, в одному з останніх великих текстів, а саме в роботі «Метафізика звичаїв» (1797) Кант сформулював ідею створення ще однієї антропології, а саме моральної антропології. Остання співвідноситься з метафізикою звичаїв, її метою є вивчення «суб'єктивних перешкод, а також сприятливих умов виконання законів метафізики звичаїв у людській природі» <sup>98</sup>.

<sup>96</sup> Ще наприкінці XIX ст. В. Віндельбанд, засновник одного з напрямів неокантианства і до того ж видатний фахівець і видавець творчої спадщини Канта, зазначав, що його антропологічні дослідження перебувають уже за межею критичної філософії, бо не мають тих ознак «аподиктичності, з якою висловлюються моральні судження» (Віндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. – Т. 2: От Канта до Ницше. – СПб., 1913. – С. 93).

<sup>97</sup> Так, свого часу К. Ясперс висловлював певні сумніви щодо того, чи спромігся Кант дати відповідь на своє четверте питання: «На це питання (про людину. – В. К.) не було, як на перші три, відповіді у вигляді якоїсь спеціальної роботи. Кантівська «Антропологія», яка оприлюднена вже у старості, і є зібранням його лекцій, що читалися впродовж тривалого часу, не може дати обґрунтованої відповіді, яка була б адекватною розумінню ним цього питання. Ця книга... дуже цікава, але вона дає невтішну відповідь, бо саме питання надто величне і значне. Реальна відповідь Канта на четверте фундаментальне питання – вся його творча діяльність» (Jaspers K. Kant. – San Diego – N. Y. – London, 1962. – P. 93). Чи не є така оцінка четвертого питання способом ухилення від розгорнутої відповіді на ту проблему, яку Кант дійсно поставив?

<sup>98</sup> Kant I. Die Metaphysik der Sitten // Kant: AA VI, 217.

Кант застерігає від надмірного оптимізму щодо моральної антропології (*moralische Anthropologie*). Він кілька разів підкреслював, що хоча моральна антропологія за певних умов може стати важливим надбанням, вона «за жодних обставин не повинна мати першості щодо метафізики звичаїв або бути отождоженена з нею... Моральна антропологія не повинна стати ні керівництвом для суджень, ні дисципліною духу в його виконанні належного, приписи якого повинні а priori даватися лише чистим розумом»<sup>99</sup>. Себто моральна антропологія не може і не повинна перебирати на себе пошук і встановлення апіорних засад пізнання людини, бо її мета інша – аналізувати людську природу, спираючись на досвід.

Характерно, що вже у «Критиці чистого розуму», тобто на початку 80-х років, Кант цілком усвідомлював, що «метафізика звичаїв, власне, є чистою мораллю, в основу якої зовсім не покладена антропологія (емпіричні умови)»<sup>100</sup>. Наприкінці 90-х років Кант уже припускає існування антропології знов-таки як емпіричної науки, що вивчає людський досвід, але при цьому це такий досвід, який має точки дотику з правовими і моральними нормами. Але ж ці норми є апіорними, і в цьому кантівська позиція залишалася незмінною. Тоді знову постає питання: що це за емпіричні умови, чи досвід, яким мусить послуговуватися новий різновид антропологічного вчення – моральна антропологія?

Відповідь потребує деяких попередніх уточнень. Звернімо увагу на те, що «Метафізика звичаїв», поряд з «Антропологією», стала чи не останнім великим кантівським текстом, що був оприлюднений ним самостійно, без звернення до сторонньої допомоги (як, наприклад, «Фізична географія» чи «Педагогіка»). Ці, здавалося б, зовнішні обставини мають певне відношення до усвідомлення кантівської ідеї щодо досвіду, який повинен стати предметом моральної антропології. Зрозуміло, що Кант не міг рекомендувати досвід вивчення людини, що його практикувала емпірична психологія. Як ми показали, цей етап розуміння предмета і мети антропології як науки Кант пройшов ще на початку своєї викладацької діяльності в університеті. То, може, це прагматична антропологія, що викладалася ним тривалий час? Це також малоімовірно, бо тоді б Кант мав усі підстави рекомендувати читачам «Метафізики звичаїв» для кращого розуміння свого задуму звернутися до своєї прагматичної антропології

<sup>99</sup> Ibid. – С. 217.

<sup>100</sup> Кант І. Критика чистого розуму. – С. 475.

(яку він викладав уже 25 років) як до готового варіанта моральної антропології. Але в тексті відсутні будь-які згадки чи посилання на його вельми популярний університетський курс з антропології. І це дивує, особливо якщо взяти до уваги, що монографія з цього предмета вийшла майже одночасно з «Метафізикою звичаїв», а саме 1798 року. Тобто обидва тексти готувалися до друку паралельно, що унеможливорює будь-які припущення щодо кантівського свідомого нехтування тим людським досвідом, який знайшов своє методичне втілення в його «Антропології», з метою окреслення предмета «Метафізики звичаїв» як *науки без антропології*. Як ми вже зазначили, Кант рішуче заперечував антропологічне обґрунтування своєї метафізики, і це впливало як із його трансцендентального (а не догматичного) розуміння метафізики, так і з усвідомлення, що антропологічний підхід не може мати якогось особливого значення для метафізики звичаїв саме тому, що пізнання людини, її природи не дає і не може дати ніякого апіорного знання, бо антропологія за будь-яких обставин спирається на досвід, у той час як «Метафізика звичаїв» повинна і мусить відкрити апіорні принципи правових і моральних засад людського буття. Для Канта ця диференціація знання була завжди визначальною.

Однак кантівське розрізнення двох видів знань і віднесення антропології до досвідної, апостеріорної науки ще більше загострює питання стосовно того, який саме досвід мав на увазі філософ, виділяючи моральну антропологію з-поміж інших важливих доктрин про людину. Зрозуміло, що є підстави для твердження, що кантівська ідея моральної антропології не передбачала її редукції до того досвіду, що його вивчає емпірична психологія. Однак і досвід прагматичної антропології (на яку відсутні його посилання чи нагадування) також недоцільно розглядати як репрезентативний для моральної антропології. Для відповіді на питання, а на якому досвіді повинна ґрунтуватися моральна антропологія, нам потрібно звернутись до деяких інших творів філософа, у яких викладено кантівське розуміння людини як істоти історичної й релігійної. Ми вважаємо, що саме в цих працях філософа знаходиться відповідь на питання – який досвід фундає моральну антропологію? А це, у свою чергу, допоможе, можливо, наблизитися до відповіді на четверте кантівське питання – що є людина?

Відомо, що впродовж 80–90-х років XVIII ст. Кант оприлюднив кілька важливих текстів, у яких розглядав людину під кутом зору її історії і тих негараздів та антагонізмів, що є рушіями історії людства

і які є свідченням якихось не моральних чи, навіть, антиморальних (злих) схильностей, що присутні, наявні в людській природі. Тобто мова йде про те, що Кант рішуче і безкомпромісно наголошував (у багатьох своїх працях і рукописах) на «радикальному злі» як на визначальній силі, що присутня в людській природі<sup>101</sup>. У своїх філософсько-історичних текстах, а також у своєму вченні про релігію Кант не стомлюється повторювати оцю свою тезу щодо схильності людини до зла, причому не в психологічному, в антропологічному сенсі, тобто під кутом зору вихідної характеристики людської природи. У трактаті «Релігія в межах тільки розуму» він прямо зазначає, що людина за своєю природою є злою істотою і що боротьба доброго начала зі злим за своє панування над людиною є чи не найвиразнішим проявом людського буття впродовж усієї історії<sup>102</sup>. Тобто для Канта людина, м'яко кажучи, є істотою вельми недосконалою. У цьому тлумаченні людської природи як схильної до зла чітко проглядається протестантське розуміння людини, яке передбачало досить песимістичне тлумачення її природи, схильностей і бажань<sup>103</sup>. Мабуть, не обійшлося і без Т. Гобса, особливо його інтерпретації людини в природному стані, в якому точиться перманентна війна «всіх проти всіх»<sup>104</sup>.

<sup>101</sup> Доцільно навести хоча б деякі сучасні роботи, а яких розглядається кантівська теорія радикального зла, якими ми послуговувалися. Див.: *Stephen G. R. Kant's Argument for Radical Evil // European Journal of Philosophy*, 2002. – V. 10; *Frierson P. Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. – Cambridge, 2003; *Rossi Ph. Social Authority of Reason: Kant's Critique, Radical Evil, and the Destiny of Humankind*. – N. Y., 2003; *Anderson-Gold Sb. Unnecessary Evil: History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*. – N. Y., 2000; *Schönecker D. Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie*. – Berlin – N. Y., 2005; *Wood A. Kant's Moral Religion*. – Ithaca, 1970; *Wood A. Kant's Rational Theology*. – Ithaca, 1978 (слід особливо відзначити розвідки Алена Вуда).

<sup>102</sup> *Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // Kant: AAVI*, 17–53.

<sup>103</sup> Див.: *Паульсен Ф. Философия протестантизма (Кант и протестантство)*. – СПб., 1907; *Снекторский Е. В. Происхождение протестантского рационализма. III: Кантианство // Записки общества истории, философии и права при имп. Варшавском университете*. – 1904. Вып. 7; *Santayana G. Egotism in German philosophy*. – L., 1916; *Bauch B. Luther und Kant*. – Berlin, 1904; *Schultz W. Kant als Philosoph des Protestantismus*. – Hamburg, 1961. (Зазначимо, що праця Б. Бауха стала засадничою у жанрі філософсько-біографічної компаративістики.)

<sup>104</sup> У цьому питанні Кант відхилив популярне вчення Ж.-Ж. Руссо, який, у свою чергу, відкидав звинувачення людини у її надмірному егоїзмові і наявності у ній зла як сталого принципу ставлення до світу. Французький просвітник був переконаний, що людина схибила тоді, коли відмовилась від первісного стану, де її природа була по-справжньому доброю, і перейшла у громадянський стан, звідки, власне, і розпочався її тривалий, але неухильний занепад, спотворення її чеснот, почуття справедливості і довірливого ставлення одне до одного. Кант не поділяв цього оптимізму щодо «доброго дикуна» і суцільної деградації людини в громадянському стані. Однак він завжди підкреслював свою повагу до французького філософа. Руссо, зазначав Кант, навчив його поважати людину.

Сучасні автори підкреслюють цікавий збіг думок про людину, її природу, що спостерігається між Кантом і фундатором класичної економічної теорії А. Смітом. На такий збіг звертає увагу американський дослідник С. Флешакер, відзначаючи цікавий відгомін смітівського тлумачення людини як вільного економічного агента, тобто Номо оeconomicus, і кантівської моделі людини як істоти, схильної максимізувати свій егоїстичний принцип усупереч моральному імперативу. Таким чином, на думку С. Флешакера, смітівська модель у багатьох моментах споріднена з кантівською, особливо щодо розуміння суб'єктивних мотивів і стимулів людської поведінки<sup>105</sup>. Ми вважаємо, що ця спорідненість значною мірою ґрунтувалася також і на усталеному переконанні європейського Просвітництва щодо сили і здатності людського егоїзму продукувати як своє особисте, так і суспільне благо<sup>106</sup>.

Цікаво, що кантівський своєрідний «антропологічний песимізм» знайшов додаткову підтримку з боку молодого і енергійного німецького філософа Й. Фіхте, творця оригінальної версії трансцендентальної філософії – «Wissenschaftslehre». Його основні праці вийшли друком ще за життя кьонігсберзького мислителя, і на деякі з них Кант навіть відреагував критичними нотатками і листами. Важливо пам'ятати, що фіхтеанське розуміння людини значною мірою відштовхувалося від кантівської антропології, що міститься у його вченні про релігію. Саме з цієї праці Й. Фіхте взяв ідею щодо людської схильності до лінощів. Й. Фіхте підніс цю кантівську думку до загальної тези, а саме – лінощі є джерелом усіх людських негараздів. Згідно з Й. Фіхте, природа ліні полягає в добровільній залежності людини від сили інерції, пасивності свого буття: «Ми передбачаємо, що людина не буде нічого робити такого, що не є цілковито необхідним... Ми передбачаємо, таким чином, визначальну інерцію людини до сили рефлексії і, відповідно, до своєї дієвості згідно з цією рефлексією. – Таким чином, це й було б істинним позитивним радикальним злом, а не лише щось суто негативне, як це розглядалося раніше»<sup>107</sup>. Пасивність, інертність людини, її ухилення

<sup>105</sup> Fleischacker S. A. Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith. – New Jersey, 1999.

<sup>106</sup> Про становлення і значення концепту Номо оeconomicus для просвітницької антропології див.: Козловський В. П. Номо оeconomicus як просвітницький проект: деякі риси антропології модерну // Наукові записки / Національний університет «Києво-Могилянська академія». – Т. 50. Філософія та релігієзнавство. – К., 2006.

<sup>107</sup> Fichte J. G. Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre // Fichte J. G. Sämtliche Werke: hrsg. von I. H. Fichte. – Berlin, 1845. – Bd. 4. – S. 199.

від активності є справжнім злом. За Й. Фіхте, ми помиляємося, коли твердимо, що зло закорінене у всіх без винятку чуттєвих потребах людини. На його переконання, зло причаїлося в людській млявості й пасивності, інертності й небажанні діяти, змінюватися, переходити на вищі рівні буття: «У людини завжди виникає тяжка боротьба між потребою й інертністю... Не потреби є джерелом пороків, вони є стимулами до діяльності і добросовісності: лінь є джерелом усіх пороків»<sup>108</sup>. Людині властиво чинити «спротив виходу з такого стану, намагання залишатися в цій рутині»<sup>109</sup>. Для того щоб подолати пасивність, рутину свого життя і піднятися на рівень вимог моральної свободи, людина повинна зробити зусилля над собою. Однак це не простий крок. Спочатку вона мусить змінити ставлення до самої себе: «Індивід мусить побачити сам себе у нікчемному вигляді, – рішуче твердить філософ, – і відчутти відразу до себе»<sup>110</sup>. Це хоча і негативний, але вкрай важливий етап на її шляху до своєї свободи, яка відкриває людині морально належне і відповідальне ставлення як до себе, так і до інших. При цьому Й. Фіхте весь час нагадував, що «виправлення і піднесення постійно залежать, що цілком зрозуміло, від власної свободи; хто цю свободу навіть у таких умов ще не використовує, тому немає чим допомогти»<sup>111</sup>.

Але не тільки Й. Фіхте, а й багатьох інших тогочасних і пізніших філософів непокоїла проблема радикального зла. Чимало філософів розмірковували над цією проблемою, намагаючись розкрити природу цього феномену, його відношення до людини, її природи; чи розглянути зло як «темну основу», що властива самому Богу (як вважав Ф. Шелінг)<sup>112</sup>. Мабуть, усі післякантивські німецькі філософи так чи інакше зачіпали цю проблему. Звернення до цього питання вже на початку ХІХ ст. ми зустрічаємо, крім згаданого Ф. Шелінга, ще у Г. Гегеля, а також у їхнього антипода і завзятого критика усієї післякантивської

<sup>108</sup> *Fichte J. G. Einige Vorlesungen über die Bestimmung des gelehrten* // *Fichte J. G. Sämtliche Werke: hrsg. von I. H. Fichte* – Berlin, 1845. – Bd. 6. – S. 343.

<sup>109</sup> *Fichte J. G. Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* // *Fichte J. G. Sämtliche Werke*. – Bd. 4. – S. 200.

<sup>110</sup> *Ibid.* – S. 204.

<sup>111</sup> *Ibid.* – S. 204.

<sup>112</sup> Ретельний аналіз шелінгівського тлумачення радикального зла, викладений ним у відомому творі «*Philosophische Untersuchungen über Wesen der menschlichen Freiheit...*» (1809), здійснив німецький фахівець В. Якобс. Див.: *Якобс В. Происхождение зла и человеческая свобода или трансцендентальная философия и метафизика* // *Вопросы философии*. – 1994. – № 1.

філософії А. Шопенгауера. Останній вважав, що кантівське вчення про людину дає змогу реалістичніше подивитися на мотиви і стимули людських вчинків, відкинувши геть будь-які ілюзії щодо доброго начала, яке, начебто, характерне для людської природи. А. Шопенгауер вважав, що Кант у своєму тлумаченні радикального зла мав на увазі домінування в людській природі егоїзму: «У кожній людині зосереджено перш за все колосальний егоїзм»<sup>113</sup>. Щодо егоїзму, то засновник філософії волі розрізняв два його різновиди: перший – себелюбство (*Selbstsucht*), яке має відношення до хворобливого ставлення і сприйняття людиною самої себе; другий – егоїзм як користолюбство (*Eigennutz*). Причому останнє штовхає людину діяти, спираючись на рефлексію, використовуючи силу розуму, щоб вчиняти не будь-як, не спонтанно, а лише виважено, тобто «планомірно переслідуючи свої цілі»<sup>114</sup>. Егоїзм, на думку А. Шопенгауера, є підґрунтям і більш жахливих речей – людської боротьби за власні пріоритети, які вона намагається утвердити за будь-яких обставин, а це майже завжди веде до стану війни і взаємного знищення. Саме егоїстичну пристрасть до боротьби, яка провокує ворожнечу і війни, вважав філософ-песиміст, «можна назвати радикальним злом»<sup>115</sup>.

Усі ці філософські рефлексії стосовно проблеми радикального зла для Канта не були новими. Його тексти дають підстави для твердження, що він враховував усі ці підходи, які значно пізніше (особливо це стосується А. Шопенгауера) інтенсивно обговорювались і аналізувались в німецькій філософії значною мірою під впливом кантівських сюжетів і мотивів. Але його цікавили не констатації і опис властивих людській природі схильностей чи пороків – егоїзму, лінощів, злорадства і ворожнечі, а з'ясування їхніх витоків. Щодо цієї проблеми, то відомо, що Кант більше звертав увагу, наприклад, не на егоїзм чи лінощі людини, а на її схильність до усамітнення. На думку філософа, саме ця схильність породжує іншу проблему, з якою людині доводиться мати справу, а саме – вимушеність

<sup>113</sup> Шопенгауер А. Отдельные, но систематически распределенные мысли о разного рода предметах // Шопенгауер А. Полн. собр. соч.: В 4 т. – М., 1904. – Т. 3. – С. 621.

<sup>114</sup> Шопенгауер А. Две основные проблемы этики // Шопенгауер А. Полн. собр. соч.: В 4 т. – М., 1905. – Т. 4. – С. 192.

<sup>115</sup> Шопенгауер А. Отдельные, но систематически распределенные мысли о разного рода предметах // Шопенгауер А. Полн. собр. соч.: В 4 т. – М., 1904. – Т. 3. – С. 624.

її комунікації з іншими. Причому вимушеність не зовнішня, тобто не така, що відчувається людиною як примус до спілкування, що його здійснює суспільство, держава тощо. Кант мав на увазі насамперед суб'єктивне небажання спілкуватися, яке, однак, людина змушена долати, бо лише в спільноті вона може розвинути «свої природні здібності»<sup>116</sup>. Здібності не обов'язково благородні й моральні, це можуть бути і здібності до нищих вчинків, пороків тощо. Але все своє суб'єктивне багатство людина може розвинути лише в спільноті, тому вона *змушена* йти на контакт з іншими людьми. Ця комунікація здійснюється не тільки під впливом зовнішніх чинників, а передусім під впливом внутрішньої мотивації. Цей парадоксальний стан людського буття Кант позначив як «некомунікативну комунікацію», тобто стан, коли людина, долаючи свої природні лінощі, керуючись своїм честолюбством, бажанням влади, престижу чи користі, все ж таки змушена йти на спілкування зі своїми ближніми, яких вона «не може терпіти, але без яких вона не може обійтися»<sup>117</sup>. Парадоксальність людської комунікації має вирішальне значення для концептуального осмислення і розуміння стимулів і спонук людської поведінки. Більше того, цей парадокс, вважає Г. Вільсон, має більш широку сферу застосування, бо дає можливість поглянути на «кантівську теорію людської природи як таку, що включає не тільки розуміння значення людських схильностей для індивіда, а й розуміння динамічного значення «некомунікативної комунікації» для розвитку як індивіда, так і людського роду, усвідомлення загального процесу становлення моралі»<sup>118</sup>. Мабуть, можна погодитися з оцінкою Х. Вільсоном особливої ролі концепту «некомунікативної комунікації» для кантівської антропології, причому антропології вже не стільки прагматичної, скільки моральної. Про те, що цей концепт має відношення до моральної антропології, свідчить подальший кантівський аналіз людських стосунків.

Кант далі зазначає, що людська схильність діяти, покладаючись на власну користь, провокує появу тих антагоністичних зіткнень, які, здається, унеможливають існування моральної

<sup>116</sup> Kant I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht // Kant: AAVI, 21.

<sup>117</sup> Ibid. – S.11.

<sup>118</sup> Wilson H. L. Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance. – N. Y., 2006. – P. 44.



доброї волі. Такий висновок видається досить радикальним, але філософ його робить і це дає йому змогу подивитися на цю проблему не очима мораліста чи соціального філософа, які майже всі негаразди спільного людського буття пов'язують чи то з недоліками виховання, чи з недосконалістю суспільного ладу, а очима морального антрополога. Цей кантівський погляд дає йому, зрештою, можливість побачити, що антагонізм міститься в осередді людської природи, і пов'язаний він із властивою людям недоброзичливістю у спілкуванні, схильністю до спротиву і, водночас, покори, що як об'єднує людей, так і штовхає їх на шлях роз'єднання і ворожнечі. Поеднання цих схильностей і породжує антагонізм, напруженість людського буття, веде до дисбалансу і дисгармонії у суспільному житті. Як відомо, за Кантом, такий стан речей, якщо його розглядати як «план історії», під кутом зору прихованої мети природи (своєрідна просвітницька ідея прогресу), веде, зрештою, людський рід від грубості і дикості до стану культури, моралі і цивілізованості. І, навпаки, в умовах «повної єдності, поміркованості і взаємної любові люди залишилися б на рівні тварин. Тому хай буде благословення людська природа за свою схильність до боротьби, заздрісне протиробство, невгамовну жадобу до володіння і панування»<sup>119</sup>.

Таким чином, у нас є певні підстави твердити, що моральна антропологія, про яку йшлося у Канта в «Метафізиці звичаїв», як досвідна наука (а лише в такому сенсі її розумів Кант) не охоплюється тією моделлю людини, яку він запропонував у своєму трактаті з прагматичної антропології. Моральна антропологія постає на іншому досвіді – це не звичайний емпіричний досвід, що його аналізує психологія, і це не досвід входження людини у світ, чим переймається прагматична антропологія, – те, чим занепокоєна моральна антропологія, це досвід «радикального зла», що передбачає іншу модель людини, її природи. З цього приводу Кант не раз зазначав, що мається на увазі досвід боротьби людини зі своїми егоїстичними схильностями, ворожнечю, страхом, лінощами; досвід подолання внутрішнього зла через *зусилля і бажання* стати моральною істотою.

<sup>119</sup> Kant I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht // Kant: *Антологія*. 22. (Як тут не згадати Ніцше, його генеалогію моралі, згідно з якою її виток не піддаються раціональній реконструкції, їх можливо виявити, спираючись лише на генеалогічні підходи, що передбачають погляд за лаштунки моралі. Такий підхід дає змогу виявити генезу морального з неморальним, ба навіть антиморального, тобто *він* ресентимент, що укорінений у злій, а не добрій людській волі.)

Наразі постає ще одне питання: чи можна твердити, що та модель людської природи, на якій тримається і яку передбачає моральна антропологія, поєднує, здається, несумісні речі – антропологію і трансценденталізм<sup>120</sup>?

Відомо, що серед численних кантівських рукописів є *лише одна, добре відома нотатка*, де філософ згадує якусь *трансцендентальну антропологію*. Нотатка зроблена ним приблизно 1778 р., тобто до появи «Критики чистого розуму», але вже у період завершальних робіт над цим грандіозним текстом. Запис міститься у фрагменті, в якому Кант розглядає егоїзм, зокрема егоїзм учених, звертаючи увагу на його різнобічну роль (в основному негативну) у людському пізнанні. І саме в цьому контексті Кант робить свою відому ремарку стосовно того, що людині «не досить знати багато різних наук, їй потрібне самопізнання (*Selbsterkenntnis*) розсудку і розуму. Антропологія трансцендентальна (*Anthropologia transscendentalis*)»<sup>121</sup>. Зазначимо, що ця кантівська ремарка настільки абстрактна, що не викликає особливого подиву поява чималої кількості сучасних досліджень, в яких автори намагаються переконати філософську громадськість у тому, що нібито кьонігсберзький філософ мав тверде переконання щодо можливості і доцільності створення антропології як трансцендентальної науки, філософської антропології або ж учення про універсальний моральний характер<sup>122</sup>. Такі наміри підкріплюються відомим кантівським припущенням, яке міститься в «Логіці», стосовно можливості редукції трьох транс-

<sup>120</sup> Досить масштабну спробу розгорнути антропологічне обґрунтування кантівського трансценденталізму ми зустрічаємо ще на початку XIX ст. Маємо на увазі Я. Фріза та його великі праці «*Nene öder anthropologische Kritik der Vernunft*» (1827); «*Psychische Anthropologie*» (1820). Зазначимо, що ці розлогі доробки спричинили появу низки досліджень, які започаткували різні напрями антропологічної науки.

<sup>121</sup> *Kant I. Reflexionen zur Anthropologie* // Kant: AA XV, 395 (У цьому фрагменті містяться оригінальні кантівські роздуми стосовно вчених, що обмежують свої пізнання лише своєю наукою і з цієї обмеженої, егоїстичної позиції розпочинають свої теревені про всіх і все на світі. За Кантом, це істоти з одним оком – Циклопи).

<sup>122</sup> Див.: *Van den Pitte F. P. Kant as Philosophical Anthropologist*. – Den Haag, 1971; Firla M. *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*. – Frankfurt am Main / Bern. 1981; *Lestition S. O. Kant's Philosophical Anthropology: Texts and Historical Contexts, Continuity and Change*. – Chicago, 1985; *Frierson P. R. Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. – Washington, 2003; *Munzel G. F. Kant's Conception of Moral Character. The 'Critical' Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. – Chicago, 1999; Трансцендентальная антропология и логика // Труды международного семинара «Антропология с современной точки зрения» и VIII Кантовских чтений. – Калининград, 2000. (Принагідно зазначимо великий вплив на сучасні дослідження кантівської антропології і моральної доктрини праці Феліції Мунцель).

цендентальних питань до четвертого, антропологічного питання: «По суті все це (відповіді на три питання. – В. К.) можна було б редукувати до антропології, бо три питання мають відношення до останнього»<sup>123</sup>. Але чи має сенс така редукція? <sup>124</sup> І чи припустимо шукати відповіді, які Кант отримав на ґрунті трансцендентальної філософії, бо саме ця філософська позиція визначала для нього апріорні умови можливості (відповідно, окреслювала також *межу неможливості*) як самих питань, так і (що значно важливіше) відповідей на них, – то чи є послідовними і коректними якісь інші пошуки, що орієнтуються на способи аргументації і обґрунтування, які вже є не трансцендентальними? Ми вважаємо, що кантівське тлумачення людської природи як такої, що має схильність до зла, унеможливорює створення антропології як апріорної, трансцендентальної філософської науки. Річ у тім, що злі вчинки завжди спонтанно і не прогнозовано *розривають* упорядкованість, що її конститує нормативний розум чи то як моральний закон, чи як правовий порядок. Злий вчинок це завжди моя сваволя, яка розгортається за моїми власними бажаннями. Бажання постає як максима (норма і правило) моєї дії всупереч загальній нормі.

З іншого боку, антропологія, що постає чи то як прагматична, чи то як емпірична наука (психологія), також позбавлена необхідних ознак унормованості на засадах розуму, бо судження, що формулюються цими науками, є суто емпіричними і мають відношення до аналізу душі, бажань, здатностей людини, або до вивчення її як істоти, що сама себе творить в обширі світу, підносячи себе на рівень громадянина світу. Наразі це не має принципового значення, бо всі ці знання є не чим іншим, як *модифікаціями досвіду*, вони є судженнями, що, звичайно, уможливлюються апріорними структурами чуттєвості і розсудку, але ці судження не мають ознак синтетичних суджень апіорі. А тому моделі антропології, що створюються на засадах такого досвіду, не можуть претендувати на статус трансцендентальної науки.

<sup>123</sup> Kant I. Logik // Kant: AA IX, 25.

<sup>124</sup> Значно менше звертають уваги на кантівський лист до К. Ф. Штейдліна, де філософ перераховує усі чотири питання (майже дослівно), але у вигляді завдань (Aufgaben) для власного філософування. Цікаво, що при цьому не йдеться про якусь *можливу* редукцію трьох завдань до четвертого: «Після цих (перших трьох завдань – В. К.) повинна настати черга наступного: що є людина? (Антропологія: з цього предмета я щороку викладаю курс протягом 20 років)» // I. Kant – C. F. Staudlin (4. Mai 1793) // Kant: AA XI, 429.

Певну підтримку нашої позиції ми знаходимо у відомого австрійського філософа В. Рьода, який з приводу дискусій, що точилися в німецькій філософії впродовж XIX–XX ст. щодо можливості антропологічного обґрунтування трансцендентальної філософії зазначив: «Відповідь, яку я хотів би спробувати дати, полягає в тому, що антропологія... знаходиться в іншій площині, ніж трансцендентальна філософія, і з цієї причини не може вважатися її частиною і тим більше її основоположенням»<sup>125</sup>. Австрійський філософ підкреслює, що у такому разі ми маємо справу з двома парадигмами філософування. Відтак «антропологічна (а отже, психологічна) та трансцендентальна парадигми не виключають одна одну, а можуть співіснувати»<sup>126</sup>.

Таким чином, ми повинні брати до уваги, що Кант, попри всі можливі зміни його думки, ніколи не відмовлявся від головного свого надбання – трансцендентальної методології як фундаменту для всіх можливих досліджень, навіть тих, що не відповідають основним критеріям його філософії. Тому трансцендентальна наука неможлива там, де відсутній синтез досвіду на апіорних засадах, тобто відсутня можливість синтетичних суджень апіорі. Як ми пересвідчилися, досвід, що уможливає як прагматичну, так і моральну антропології, не відповідає основним кантівським критеріям апіорного синтезу.

### Антропономія: людина як законотворча істота

Крім того, згідно з Кантом, антропологію як науку, що ґрунтується на «емпіричних принципах», тобто досвіді, не слід плутати з антропономією, яка також є *вченням про людину*, але вже на *засадах розуму*: «*Антропологія*, що виникає з самих лише досвідних даних, не може завдати ніякої шкоди *антропономії*, що встановлюється безумовно законодавчим розумом»<sup>127</sup>. Наскільки можна зрозуміти, антропономія істотно відрізнялася Кантом від антропологічних досліджень саме тим, що мала відношення до універсальної людської здатності створювати *загальні норми* свого буття. При цьому антропономічна модель

<sup>125</sup> Рьод В. Трансцендентальна філософія та антропологія // Кантівські студії 1999: Щорічник Кантівського товариства в Україні. – К., 2000. – С. 130.

<sup>126</sup> Там само. – С. 130.

<sup>127</sup> Kant I. Die Metaphysik der Sitten // Kant: AA VI, 406.

ґрунтується не на моральності людини, а на тлумаченні її як істоти, що *покладає закони свого громадського буття*, спираючись на нормативно-конститутивний розум. Саме в цьому сенсі ця модель не охоплює всіх вимірів інтелігібельної природи людини, оскільки антропономна модель, на думку Канта, найповніше втілюється у законодавчо-нормотворчій діяльності людського розуму, вона не йде далі, до меж чистого розуму. На нашу думку, така особливість антропономії впливає з кантівського розрізнення трьох основних елементів, що конституують людську природу. Відомо, що таке розрізнення міститься у трактаті «Релігія в межах тільки розуму». Саме там Кант розрізняє: тваринний, людський і персональний елементи людської природи. Людськість є себелюбство, боротьба, ревності і супротив, які стримуються і вноrmовуються на засадах розуму. Ми вважаємо, що кантівська антропономія має певне відношення до другого елементу людської природи – людськості, яка визначається здатністю раціонально унормовувати егоїстичні схильності людської природи, підкоряти їх силі законодавчого розуму<sup>128</sup>. Тут формальна сила норм і приписів, які покладаються людським розумом, діє як закон, що має на меті уможливити існування людей як спільноти, незважаючи на їхню схильність до усамітнення і ворожнечі.

Таким чином, антропономія – це вже не антропологія, тобто вона не є якимось емпіричним знанням, бо робить наголос на здатності людини як розумної істоти до законодавчо-нормативної діяльності. Тут людина імпліцитно розуміється як людство, яке, спираючись на нормативну силу законодавчого розуму, прокладає шляхи до прийнятного, хоча зовсім не ідеального, стану спільного (громадсько-політичного) буття. Антропономія відповідає на питання: що є людська природа у «прирученому», громадянському, стані? Антропономічний погляд на людину передбачає безперечну перевагу законодавчого розуму над суб'єктивними схильностями. Очевидно, що ця модель людини

<sup>128</sup> Стосовно напрочуд цікавої кантівської ідеї щодо антропономії див.: *System D. G. The Idea of Humanity: Anthropology and Anthroponomy in Kant's Ethics.* – N. Y., 2003. (Як не дивно, але про антропономію в автора йдеться лише в кінці книжки, хоча 4 і 5 розділи присвячені питанням, що приблизно стосуються цієї теми. Автор підкреслює раціональну вселюдськість, на яку орієнтується Кант, коли пише про антропономію, себто цей концепт зорієнтований на визначення людини через її здатність до творення загальних норм життя.) До цього концепту звертався також класик німецького неокантіанства Г. Коген, а в ближчі до нас часи – У. Венцель у своїй книжці «Anthroponomie. Kants Archäologie der Autonomie» (1992).

розглядає її як «розумну природу», що розгортається у світі як його загальний правовий порядок, *унормований стан речей, який має безумовну силу над егоїзмом усіх, але при цьому забезпечує свободу кожного*. Зазначимо, що це поки що лише попередні наші зауваги щодо «антропономічного» рівня розгляду людської природи. Для більш розлогого висвітлення цієї проблеми потрібне додаткове вивчення кантівських рукописів і лекцій.

### Інтелігібельний характер: людина як метафізична істота, або Що знаходиться за межами будь-якої антропології

Але й антропономічна модель людської природи також не є остаточною відповіддю Канта на те, що є людина. Вирішальне, принципове значення має його розрізнення емпіричної й інтелігібельної природи людини, що, до речі, було вихідним і вкрай важливим для кантівської філософії. Це одна із центральних ідей «Критики чистого розуму». Без цього розрізнення взагалі неможлива його практична філософія. Тому лише свідоме ігнорування цієї демаркації дає підстави деяким сучасним фахівцям твердити, що Кант наприкінці свого життя схилився до визнання якоїсь загальної філософської чи трансцендентальної антропології. Насправді, стратегічне значення для кантівської філософії мав саме концепт інтелігібельного характеру, в якому відсутній будь-який натуралістичний зміст. Це той кантівський *Noûmen*, що стоїть на заваді будь-яким спробам тлумачити людину, її природу як таку, що детермінована зовнішніми обставинами, себто каузально. Проведення такої демаркації дало Канту змогу твердити, що саме завдячуючи своїй інтелігібельній природі (характеру) людина дійсно спроможна починати причинний ряд подій, відштовхуючись не від зовнішніх обставин, а від самої себе <sup>129</sup>.

<sup>129</sup> Кантівські тексти, зокрема лекції з антропології, дають значний матеріал для усвідомлення всього комплексу ідей щодо людського характеру, зокрема емпіричного. Для Канта характер – це стійкий зв'язок принципів, завдячуючи яким, людина здатна діяти відповідально, вільно і більш-менш прогнозовано. Тому для нього людина навіть з поганим характером краща, ніж людина, у якій відсутній стійкий характер: «Дійсно, слід визнати, що людина з твердим характером має істотні переваги над тією людиною, яка не має ніякого характеру, але має добре серце і душу... Характер має внутрішню моральну цінність... Людина зі злим характером хоча і є жахливою, однак вона може викликати захоплення» (*Kant I. Vorlesungen über Anthropologie // Kant: AA XXV, 1169*).

Покладання інтелігібельного характеру як визначального виміру людини дає, зрештою, можливість зрозуміти, яку природу людини мав на увазі філософ, коли аналізував радикальне зло, що властиве людській природі. На думку Канта, тільки безумовне визнання інтелігібельного характеру дає підстави для визнання наявності у людини здатності до моральної свободи: «Під природою людини мається на увазі лише суб'єктивна основа застосування її свободи взагалі (під владою об'єктивних моральних законів), яка передує будь-якій дії... Але сама ця суб'єктивна основа завжди повинна, у свою чергу, бути актом свободи»<sup>130</sup>.

Тому Кант вважав безпідставними будь-які мудрування стосовно того, чи є людина за своєю природою доброю чи злою істотою. Для нього поза інтелігібельним характером усі такі питання позбавлені сенсу. Зрозуміло, що дія цього виміру людини також не відбувається автоматично. Людина завжди змушена докладати зусиль, щоб «піднятися» на рівень вимог інтелігібельної природи, вимог, що постають як веління морального закону – категоричного імперативу. Маючи на увазі таке розуміння витоків морального закону, Кант писав, що «людина мусять, а відтак може, керуватись категоричним імперативом, створити із себе добру людину»<sup>131</sup>.

Отож припущення існування, крім емпіричного, ще й інтелігібельного виміру (характеру) людини дає підстави твердити, що свобода і доброчесність, все ж таки можливі у світі, в якому діє каузальність; моральна свобода можлива, хоча люди занадто часто вчиняють усупереч моральним нормам, піддаючись егоїстичним примхам і схильностям<sup>132</sup>. А тому за своєю емпіричною природою, тією, що її вивчає антропологія, людина не є доброю істотою: «За своєю природою, – зазначає він, – людина – істота зовсім не моральна; вона стає такою, коли її розум прямує до понять обов'язку і закону»<sup>133</sup>. У процесі свого виховання людина поступово долає чи, точніше, опановує,

<sup>130</sup> Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // Kant: AA VI, 21.

<sup>131</sup> Kant I. Opus Postumum // Kant: AA XXI, 62.

<sup>132</sup> П. Фрірсон розвиває спірну тезу, що нібито «саме характер цілком відповідає кантівському опису моральної антропології». Див.: *Frierson P. Character and Evil in Kant's Moral Anthropology Journal of the History of Philosophy*, 2006. – V. 44, No 4. – P. 634). Не менш проблематичною є версія моральної антропології, що її запропонувала Ф. Мунцель. Див.: *Munzel F. Kant's Conception of Moral Character: The «Critical» Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. – Chicago, 1999.

<sup>133</sup> Kant I. Pädagogik // Kant: AA IX, 493.

приручає своє тваринне єство, збагачуючи свою людяність і розум у боротьбі зі своїми вадами з тим, щоб постати як *моральна особистість*, яка здатна керуватися імперативами практичного розуму і нести всю повноту відповідальності за свої вчинки. Для Канта саме *особа* є тим людським виміром, де «ідея людяності може розглядатися цілковито інтелігібельно»<sup>134</sup>. Тобто саме особа найбільш повно втілює інтелігібельну людську суть, що дає їй можливість діяти всупереч емпіричним обставинам, керуючись моральним законом як «достатнім мотивом своєї сваволі»<sup>135</sup>. Таким чином, тільки за наявності у людини персонального виміру буття виникає аксіологічна демаркація вчинків, і, відповідно, доречність припущення того, що «людина первісно схильна до усіх вад, бо має збуджуючі її схильності й інстинкти, хоча розум має потяг до протилежного»<sup>136</sup>. Однак знову-таки схильність до зла, як ознака, що властива людській природі, за Кантом, не діє автоматично, чи то як фатум, рок або як біологічна залежність чи генетична спадковість. Кант був далекий від такого натуралізму. Для нього людина вчиняє добре чи зле, завжди спираючись на *максими своєї свободи*, максими, які людина обирає самостійно як норму для своїх дій. Якщо людина обирає моральний закон, то вона піднімається на рівень *моральної особи*, дії якої оприлюднюють людство як таке. Моральна особа вчиняє як «людина взагалі, тобто через них (вчинки. – В. К.) вона оприлюднює характер свого роду»<sup>137</sup>. Характерно, що саме людина як особа отримує визначення автономного суб'єкта, тобто такого, який здатний діяти, спираючись на моральний закон, відкидаючи всі інші зовнішні чинники. Так, у манускрипті «Opus Postumum» є виразна нотатка, в якій Кант зазначає: «Людина сама належить до світу як зовнішня, чуттєво сприймаюча істота. Людина визначена цією гетерономією. Однак як особа вона підпорядковується закону автономії. – Особа є істотою, яка сама визначає себе на засадах свободи. Автономія. Все ж свобода є ознакою ноумена»<sup>138</sup>. У цьому контексті можна погодитися з думкою сучасного дослідника Т. Пінкарда стосовно того, що Кант не лише ревізував традиційну метафізику, а й зробив радикальний наголос на людській

<sup>134</sup> Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // Kant: AA VI, 28.

<sup>135</sup> Ibid. – S. 98.

<sup>136</sup> Kant I. Pädagogik // Kant: AA IX, 493.

<sup>137</sup> Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // Kant: AA VI, 21.

<sup>138</sup> Kant I. Opus Postumum // Kant: AA XXI, 62.



спонтанності і свободі, чим позбавив нас необхідності тлумачити наші дії в термінах природного ряду подій. А натомість він надав першості термінам «оцінки згідно з нормативними правилами»<sup>139</sup>. Кант довів, вважає дослідник, що «наш менталітет займає особливу позицію, коли ми активно «піднімаємося» над обставинами і діємо. Без такого «підйому» ніякий менталітет, ніяка свідомість просто неможливі»<sup>140</sup>. Такий «відрив» від зовнішнього кола детермінацій передбачає від людини значних зусиль, сила і дієвість яких прямо пропорційно залежить від її спроможності приймати рішення і діяти на підставі виключно морального закону й обернено пропорційно – від її схильності і бажання вчиняти виключно на егоїстичних засадах, так, начебто категоричного морального імперативу у світі (навіть інтелегібельному) зовсім не існує.

То чи можна розглядати всі ці кантівські думки як основу для створення ще однієї версії людини, тобто ще однієї моделі антропології? Ми добре розуміємо, що для відповіді на це питання потрібно залучити значно більше кантівських джерел. Але на підставі того, що вже вдалося з'ясувати, можна дати попередню відповідь – ні. Видається, що кантівське розуміння свободи як здатності особи діяти за мірками людського роду репрезентує й окреслює щось значно важливіше, ніж ще одну антропологію – це вже не антропологія, а метафізика людини як вільної істоти<sup>141</sup>. До того ж це метафізика не трансцендентної сутності, а практичного розуму, який закорінений в інтелегібельній природі людини. Саме це уможлиблює нашу свободу.

Таким чином, кантівська метафізика свободи дотична не до конститутивних принципів пізнання якогось надчуттєвого світу, що існує як реальність сама по собі, вона має справу зі свободою як практичним принципом людської поведінки. Кант навіть вважав, що у певному сенсі «першоджерелом (Urpsrung) критичної філософії є мораль, особливо беручи до уваги значення відповідальності людської поведінки»<sup>142</sup>. І знову Кант з усією

<sup>139</sup> Pinkard T. German Philosophy, 1760–1860: The Legacy of Idealism. – Cambridge, 2002. – P. 44.

<sup>140</sup> Ibid. – P. 44.

<sup>141</sup> Відома позиція М. Гайдегера у цьому питанні полягала в розрізненні трьох кантівських вимірів людської природи, а саме: *personalitas transcendentalis* (Я-мислю); *personalitas psychological* (Я-апрегензії, себто усвідомлення, досвід внутрішніх станів і процесів); *personalitas moralis* (особа як така, морально відповідальна істота). Див.: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – СПб., 2001. – С. 165–185.

<sup>142</sup> Kant I. Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik // Kant: AA XX, 335.

рішучістю заявляє – мораль як первісний витік його філософії означає, що вже на початковому етапі становлення трансценденталізму його захопила проблема антиномії свободи і природи і що саме її вирішення він вважає своїм найбільшим внеском у філософію. Про моральні *витоки* своєї філософії, як і про її *завершення* розглядом моральної проблематики Кант підкреслював також у своїх лекціях з метафізики: «*Завжди головне – моральність: вона є тим святим і недоторканим, що повинно нами оберігатися; вона також є основою і метою всіх наших розмислів і досліджень. Усі метафізичні спекуляції ведуть до неї. Бог і інший світ – це єдина мета всіх наших філософських досліджень, однак якби поняття Бога і іншого світу не були пов'язані з моральністю, то вони б не мали для нас ніякого значення*»<sup>143</sup>.

Принципове значення моральної позиції людини у світі впливало також із того, що, як з'ясував Кант ще в першій «Критиці», вирішення проблеми свободи перебувало у площині не теоретичного, а практичного розуму. Природа останнього полягає в тому, що він окреслює «положення, що містять загальне визначення волі»<sup>144</sup>. А відтак практичний розум постає як категоричний імператив і, відповідно, моральна свобода. Особливістю цього закону є те, що кожна людина вибирає його самовільно, коли *приймає рішення діяти* на підставі об'єктивних принципів, які є «значущими для кожної розумної істоти»<sup>145</sup>. Але можливе й інше рішення – діяти, спираючись на суб'єктивну максиму, яка значуща лише для окремого індивіда, його бажання вчиняти, спираючись на максиму «Я так хочу, значить, можу і повинен». Об'єктивні принципи, що відіграють таку ключову роль для *кожної розумної істоти* (видається, що це можуть бути не лише люди, а й інші розумні істоти), передбачають визнання інтелігібельного характеру як *ноуменальної* людської сутності, яка не потребує і не може бути несуперечливо доведена будь-яким теоретичним розумом. Для нашого мудрування свобода є неможливим фактом, а тому як тільки наші бажання її пізнати йдуть надто далеко, ми скочуємося у прірву спекуляцій. Звідси кантівське переконання в тому, що спекуляція як основна метода догматичної метафізики збиває з пантелику

<sup>143</sup> Kant I. Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie // Kant: AA XXVIII, 300.

<sup>144</sup> Кант І. Критика практичного розуму. – К., 2004. – С. 21.

<sup>145</sup> Там само.

людський розум нездійсненними обіцянками. Після «Критики чистого розуму», вважав Кант, неможливі будь-які намагання віднайти теоретичні аргументи на користь існування у світі свободи. Для теоретичного (спекулятивного) розуму – хоч би які витребеньки він вчиняв у своєму намаганні віднайти засади свободи, вона постає як щось трансцендентне.

Не менші труднощі у визначенні суті свободи, її можливостей існують і для наукових підходів. У кращому разі наука сприймає і тлумачить свободу як специфічний (ментальний) *факт*, що прямо чи опосередковано належить зовнішньому світу, тобто розглядається як явище, що підпорядковується беззастережній дії каузальності. Кант із цього приводу зазначав, що сприйняття свободи як каузального зв'язку, що розгортається у світі природи, є цілком доречним підходом, але таке тлумачення має сенс, тільки якщо ми обмежуємо його цариною явищ, а не речей самих по собі. Знаменитий кантівський принцип *Als-ob* (начебто) передбачає можливість вирішення дилеми існування обох світів – природи і свободи. Людина поєднує ці світи, але не метафізично (про що достеменно ми знати не можемо, бо це ноуменальна сфера речей самих по собі), а саме у модусі *Als-ob*, тобто «начебто» вона *одночасно* належить як світу природи, так і інтелігібельному світу свободи. Завдячуючи цій своїй унікальності, вона, як істота природна, йде за плином емпіричних обставин свого життя, але як інтелігібельна істота може і мусить дотримуватися велінь морального закону. Таким чином, людина поєднує в собі емпіричний і інтелігібельний характери (нероздільно, але й без цілковитого злиття) і тим самим отримує здатність вчиняти не лише під впливом зовнішніх обставин, своїх схильностей і бажань, а й діяти, підпорядковуючи свою волю категоричному імперативу. Саме інтелігібельний характер надає їй сили і насаги діяти навіть усупереч емпіричним обставинам, егоїстичним забаганкам, себто так, начебто все емпіричне для людини як моральної істоти не має ніякого значення.

Кант не раз зазначав, що тільки людський «дотик» до інтелігібельного (ноуменального) світу уможливорює свободу як практичний постулат. Визнання існування інтелігібельного світу змушує по-іншому поставити питання про ноуменальну суть людини (як і кожної *розумної істоти*). Канта цікавить таке питання – що є підґрунтям обов'язку і морального закону? За

Кантом, свобода сама по собі не може стати таким підґрунтям, бо спирається на самоволю суб'єкта, який може вчиняти згідно з максимою «Я так хочу». Тому справжнім базисом морального закону є не поняття свободи, а, навпаки, «поняття належного має в собі засаду можливості поняття свободи, яке постулюється завдяки категоричному імперативу»<sup>146</sup>. Лише прийняття морального імперативу як безумовної основи свободи суб'єкта докорінно змінює його ставлення до внутрішньої мотивації своїх вчинків. Постає зовсім інший принцип свободи: «Якщо мені *належить* щось вчиняти, то я *можу* це вчинити, і те, що мені приписується як необхідний обов'язок, те мені належить виконати»<sup>147</sup>.

Однак пошук якихось аподиктичних теоретичних аргументів для обґрунтування свободи завжди закінчується невдачею, бо розум не може обґрунтувати те, що існує поза межами досвіду. Свобода є саме такою інтелігібельною сутністю, що перебуває по той бік досвіду. Відтак людина, яка вчиняє морально, спираючись на своє власне рішення, діє так, начебто попередні обставини не мають ніякого значення і не зумовляють її вільної моральної дії, – усьому цьому людина завдячує своїй інтелігібельній природі. Хоча від самої людини втаємничені витoki цієї природи, бо як емпірична істота вона сприймає і розуміє навіть свої власні вчинки лише як феномени, себто як щось таке, що цілковито вписується у категоріальну структуру досвіду: «Ми сприймаємо наші дії як феномени, – підкреслював філософ, – що ґрунтуються на принципах *intelligibeln Character*, але ми не можемо далі досліджувати, на чому вони засновані»<sup>148</sup>.

Які антропологічні наслідки мають ці кантівські розмисли? Ми вже зазначали, що *вчення про інтелігібельну природу долає антропологічний дискурс* і веде до значно ширшого розуміння людини. Ця нова модель, яку ми лише окреслили, ґрунтується на кантівському визнанні вирішального значення інтелігібельної природи (чи характеру), яка, однак, властива не лише людині, а й кожній розумній істоті. Ця фундаментальна кантівська теза передбачає подолання «людини досвіду», яким переймаються всі різновиди антропологічного знання, і наближення до інтелігібельного світу, де постають і утверджуються чисті

<sup>146</sup> Kant I. Opus Postumum // Kant: AA XXI, 16.

<sup>147</sup> Kant I. Opus Postumum // Kant: AA XXI, 16.

<sup>148</sup> Kant I. Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik // Kant: AA XX, 335.

моральні приписи, дія яких «не обмежується тільки людьми, а поширюється на всіх скінченних істот, які мають розум і волю, включаючи навіть нескінченну істоту як найголовнішу інтелігенцію»<sup>149</sup>.

І насамкінець: кантівський дискурс про людину виявився значно потужнішим і ширшим, ніж його трактат і лекції з прагматичної антропології. Це пов'язано з тим, що, як вдалося установити під час нашого дослідження, кантівська позиція щодо людини була принципово нередукціоністською, а тому реконструкція його антропологічного дискурсу з необхідністю передбачає звернення до різноманітних за тематикою текстів. Звичайно, ми перебуваємо на початковому етапі вивчення цієї великої і складної теми і тому добре усвідомлюємо, що лише подальші розвідки можуть дати якісь більш-менш релевантні висновки стосовно усієї багатоманітності «кантівської людини».

Виктор Козловский

#### МОДЕЛИ РЕКОНСТРУКЦИИ КАНТОВСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

*Предпринята попытка на материале разнообразных кантовских текстов – в том числе его рефлексий и лекций по физической географии, антропологии, метафизике и рациональной теологии – показать широкий спектр кантовских подходов к исследованию природы человека. В результате анализа кантовских текстов мы реконструировали и можем предложить ряд концептуальных моделей его антропологии.*

Victor Kozlousky

#### MODELS OF KANT'S ANTHROPOLOGY RECONSTRUCTION

*This is an attempt to show a wide spectrum of Kant's approaches to human nature researches that based on the various Kant's material including his reflections and lectures on physical geography, anthropology, metaphysics and rational theology. At the result of the Kant's texts analysis we have reconstructed and can offer a number of conceptual models of his anthropology.*

<sup>149</sup> Кант И. Критика практического разума. – С. 37.

Ірина Бондаревська

## Наскрізнний сюжет творів Григорія Сковороди<sup>1</sup>

*У статті поставлено питання про зв'язок письменства і життя Григорія Сковороди. Автор відходить від поширеної схеми розуміння такого зв'язку, як коригування життя відповідно до обраного та описаного ідеалу, й доводить вирішальне значення життєвої ситуації у формуванні концептуальних та стилєвих особливостей творів мислителя. У статті виокремлено та проаналізовано кілька сюжетів, представлених у творах Сковороди, і розкрито їхню відповідність основному життєвому сюжету, суть якого полягає у послідовному відокремленні від світу й досягненні автаркії. Сформульовано висновок про функціональний зв'язок творчості Сковороди з проблемністю його соціального статусу: життєвий вибір обумовлює характер письменства, а останнє, у свою чергу, виправдовує життєвий вибір і надає йому значення істинного життя.*

Дослідники здебільшого приймають як незаперечний факт предметну відповідність між творчістю Сковороди та особливостями його життя. Мислитель писав про те, що послідовно здійснював, і здійснював те, про що писав. Очевидність цього факту, здається, усуває підстави для дослідження суті зазначеної єдності, адже розвідка буде приречена на підтвердження вже цілком відомої речі<sup>2</sup>. Проте така єдність має вигляд аксіоми лише в контексті певної епістемологічної програми. А саме, коли дослідник вірить у те, що життя і творчість автора є окремими світами, які лише взаємодіють один з одним. Коли ж ми

<sup>1</sup> Автор висловлює вдячність учасникам «Семінару-по-вівторках» під керівництвом проф. Наталії Яковенко (НаУКМА), де обговорювалася ця розвідка. Частина зауважень було враховано під час доопрацювання тексту. Решта зауважень і поради будуть орієнтирами для подальшої розробки теми.

<sup>2</sup> Огляд дискусій довкола творчості Сковороди див. у працях: Zakydalsky T. The theory of man in the philosophy of Skovoroda // <http://www.Ditext.com/zakydalsky/skovoroda.html>; Короткий огляд та психологічне пояснення синтезу ідей, здійсненого у творах Сковороди, див. Леонтовський В. П. Характерные черты личности Григория Сковороды и его «Зміи Израильскій». – Полтава: Типогр. Г. И. Маркевича, 1907; Багалій Дм. Український мандрований філософ Григорій Сковорода (1926). – К.: Орі, 1992. Один із останніх оглядів дискусій про Сковороду початку ХХ ст. див. Лисий І. Навколо Сковороди (з філософського життя України початку ХХ ст.) // Філософська думка. – 2005. – № 2. – С. 67–82.

будемо виходити з того, що письменство є частиною самого життя, бере участь у наданні йому певного смислу, ситуація змінюється. Ми маємо віднайти ланки і механізми, які забезпечують процес осмислення, а просто кажучи, дають можливість у запропонованому культурою корпусі засобів (тексти, образи, сюжети) віднайти все необхідне для розбудови свого світу як цілісної системи. З цієї причини непевними видаються твердження про еклектичність поглядів Сковороди. Вони вказують логіку стороннього погляду, переймаються історичною контекстуалізацією творчості, залишаючи поза увагою розкриття механізмів синтезування різнорідних учень.

Проблема механізмів смислотворення є особливо помітною, якщо звернути увагу на спосіб викладу думок, характерний для Сковороди. Численні цитати, повтори, свідоме уникання оригінальних формулювань давали і дають підстави для звинувачень у архаїчності, вторинності, відсутності оригінальної думки<sup>3</sup>. Оригінальність визнавали лише за його особою, тобто вказували на автентичність мислення, хоча і в запозичених формах і під впливом різноманітних учень, які були поширені в оточенні Сковороди<sup>4</sup>. Проте залишається без відповіді доречне наразі запитання, яким чином мислитель «всередині» запозичених форм здобував цю автентичність? Якщо облишимо незадовільну ідею «вчування», то опиняємося перед проблемою смислу, який, власне, здатен оприсутнюватися у цілком стандартних формах і бути при цьому унікальним здобутком. Зазначу, що в цьому дослідженні смисл ми будемо тлумачити як *продукт операцій*, що використовують смисл, а не як властивість світу<sup>5</sup>. Подібна операція завжди передбачає повернення до вже існуючого (поняття, сюжету), але через повторне розрізнення (смислу), а це означає, що актуально здійснене розрізнення є непередбачува-

<sup>3</sup> Сюди, насамперед, слід віднести негативну оцінку Г. Г. Шпета: *Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии* (1922) // Шпет Г. Г. Сочинения. – М.: Правда, 1989. – С. 96. Ця ж сама думка висловлена у сучасному дослідженні: *Малинов А.* Философские взгляды Григория Сковороды. – СПб.: ФКИЦ «Эйдос», 1998.

<sup>4</sup> Див. *Валівко І.* Про підґрунтя містичного світогляду Григорія Сковороди в контексті досліджень Дмитра Чижевського // *Діалог культур–II: Святе письмо в українських пам'ятках.* – К.: Т-во дослідників Центрально-Східної Європи, 1999. – С. 163–204.

<sup>5</sup> *Луман Н.* Общество как социальная система / Пер. с нем. – М.: Логос, 2004. – С. 45–62. Смисл передбачає тричленну структуру: повідомлення – інформація – розуміння. Інформація потребує розрізнення отриманого від усього повідомлення, розуміння є результатом констатації розрізнення.

ним, але повторюваним, вписаним у традицію. Ясно, що для Сковороди смисл має радше онтологічний статус, оскільки філософ посилається на божественну істину, хоча і вдається до ризикованих «вольностей» у тлумаченні біблійних текстів. Проте ми не ставимо на меті реконструювати, що таке смисл для Сковороди; ми прагнемо проаналізувати, яким чином, ймовірно, народжується сенс із тих «готових» висловлювань, якими наповнені його твори. Для цього і скористаємося можливістю сучасної епістемології, але в межах, що їх припускають джерела.

Сенс цього доволі довгого вступу полягає у тому, щоб сформувати попередню настанову дослідження. Суть її в тому, що, запозичуючи образи і сентенції в античних авторів, з біблійних текстів і з творів християнських мислителів, використовуючи образи і символи містичних обрядів, Сковорода знаходить у них *свій* сенс, обґрунтований його посиланням на невідворотно «гадательный» смисл усіх текстів і символів.

Мета моєї невеликої розвідки – реконструювати у творах Сковороди ті сюжети, які вказують на ймовірність наскрізного сюжету, що корелює з особливостями життєвої ситуації мислителя, і сформулювати висновки щодо функціональної природи такої кореляції. Розвідка не претендує на вичерпне розкриття теми, лише накреслює напрями її можливої розробки.

Вважаю за доцільне почати з сюжетів, наявних у творах, і лише потім перейти до життєвого сюжету. *Сюжет* означатиме певну послідовність подій, представлену у творах, у автобіографічних свідченнях та спогадах сучасників. Перевагу сюжетам, а не поняттям надано через риторичну, тобто побудовану з «готових фраз», форму творів Сковороди. Непродуктивність роботи з окремими поняттями, на мою думку, засвідчує ґрунтовна праця Л. Софронової<sup>6</sup> і епізодична спроба лінгвістичного аналізу скворородинівських концептів у праці Н. Мех<sup>7</sup>. Сюжети ж – це справжня стихія творів мислителя. Вони відсилають до подій людського існування, отже – моделюють у текстах певний *життєвий* смисл, визначальний для міркувань Сковороди.

Можна всеосяжний дуалізм вважати наскрізною темою міркувань та вчення Григорія Сковороди. Проте навряд чи можна

<sup>6</sup> Софронова Л. А. Три мира Григория Сковороды. – М.: Индрик, 2002.

<sup>7</sup> Мех Н. Наскрізнi концепти слово, мова, думка у філософсько-релігійній та мовній картинах світу Григорія Сковороди. – К.: НАН України. Інститут української мови, Переяслав-Хмельницький держ. пед. ун-т ім. Г. С. Сковороди, 2005.



твердити, що ця абстрактна опозиція репрезентує ту життєво продуктивну смислову модель, яка покладена в основу його творів і може бути вихідною точкою їх аналізу. Адже з усього розмаїття образів та сюжетів, наприклад біблійних, автор обирає лише певні, з усього розмаїття вчень він обирає містичні. Це означає, що в принципі можливо знайти або реконструювати сюжет, який розкриває життєву цінність такого вибору і дає змогу пояснити характер письменства, виходячи з життя, а не навпаки. Отже, цей сюжет має бути тісно пов'язаний з історією життя мислителя; він має бути повторюваний у більшості текстів; а також має виконувати функцію осмислення життя (надання певного сенсу).

Найперше, що потрібно узяти до уваги, – всі твори Сковороди, які він під кінець життя перелічує списком <sup>8</sup>, написані після того, як він припиняє викладання у Харківському колегіумі і вирішує почати життя «старця».

### Сюжет перший: Давид і Мелхола

Цей біблійний сюжет відтворюється Сковородою у кількох творах, проте алюзії, натяки та ремінісценції на нього знаходимо скрізь.

Наведу дослівно фрагменти, в яких Сковорода відтворює сюжет про Мелхолу і Давида. У *Пролозі* до твору «Наркісс» зустрічаємо таке:

«Блажен муже иже обрете в домѣ своѣм источник утѣшенія и не гонит вѣтры со Исавом, ловителствуя по пустым околицам. Дещерь Саулова Мелхола, из отчаго дому сквозь окно разсыпающая по улицам взоры своя, есть мати и царица всѣх шатающихся по околнным пустыням во слѣд безпутного того волокиты, кого как буйную скотину, встрѣтив, загонит в дом пастырь наш. Куда ты бѣс женет? «Возвратися в дом свой!» <sup>9</sup> (Ск, 1, 154).

Хоча йдеться про перший твір у списку творів, який склав сам Сковорода, *Пролог* є пізнішим додатком. Твір датований 1771 р., а *Пролог*, як вважають дослідники, написаний у 1793–

<sup>8</sup> Сковорода Г. С. Повне зібр. творів у 2 томах. – К.: Наук. думка, 1972. – Т. 2. – С. 357–358. Далі у тексті посилання на це видання здійснюватиметься за схемою – Сковорода Том: Сторінка.

<sup>9</sup> Сковорода 1: 154.

1794 р.<sup>10</sup>. Тобто *Пролог* певною мірою є підсумковим текстом, у якому Сковорода після багатьох років письменницької діяльності висловлює те, що вважає найістотнішим у діалозі, а сам діалог оцінює як добрий, позначаючи трьома зірочками<sup>11</sup>. «Наркісс», як слушно зазначила Н. Пилипок, це «темпоральний маркер на творчому шляху Сковороди», який позначає вступ на ексклюзивний життєвий шлях і завершення останнього<sup>12</sup>.

У тексті згадано Ісава, який полює по «околицях», потім – Мелхолу як мати «шатаючихся» по окольних пустиням, і далі абзац завершується закликком повернутися у дім свій. Причому троп «повернутися у дім свій» є одним із найпоширеніших у Біблії і має великий діапазон значень. Отже, акцентовано опозицію «околиці» – «дім». У наступних абзацах Сковорода вже розмірковує про Наркісса. Згадка про Ісава напевне має акцентувати на вказаній просторовій опозиції, яку, як видно з наступного сюжету про Мелхолу, належить читати метафорично. За Біблією Ісав – «человек полей», його брат Іаков – «человек кроткий, живущий в шатрах» (Быт 25, 27)<sup>13</sup>. Останнє речення абзацу – «Возвратися в дом свой» – підкреслює цю опозицію. Але явного символічного забарвлення їй надає саме сюжет про Мелхолу.

У Біблії сюжет, на який посилається Сковорода, зустрічається у двох книгах – у Другій книзі Царств (Цар 6) та в Першій книзі Параліпоменон (1 Пар 12), де описується перенесення Давидом ковчега Господнього. Цей сюжет представлений і в інших книгах, але про сутичку з Мелголою згадано лише у двох.

У Другій книзі Царств описано, як вірні переносять ковчег Господень, а на чолі процесії під звуки музики витанцює цар Давид. «Когда всходил ковчег Господень в город Давидов, Мелхола, дочь Саула, смотрела в окно и, увидев царя Давида, скачущего и пляшущего перед Господом, уничижила его в сердце своем» (2 Цар 6, 16). Ковчег поставили у скінії та здійснили жертвоприношення. Після цього всі розійшлися по домівках, і цар Давид також. «Когда Давид возвратился, чтобы благословит дом свой, то Мелхола, дочь Саула, вышла ему навстречу, [и приветствовала его] и сказала: как отличился сегодня цар

<sup>10</sup> Див. примітки І. В. Іваньо до діалогу «Наркісс»: *Сковорода* 2: 498–499.

<sup>11</sup> *Сковорода* 2: 357.

<sup>12</sup> Пилипок Н. Діва і мати: парадокси барокового портрета мудрості // Україна XVII ст.: суспільство, філософія, культура. – К.: Критика, 2005. – С. 296.

<sup>13</sup> Біблію цитовано за російськомовним синодальним перекладом.

Израилев, обнажившись сегодня перед глазами рабынь рабов своих, как обнажается какой-нибудь пустой человек» (2 Цар 6, 20). Давид відповідає: «Перед Господом плясать буду»... (2 Цар 6, 21). Сюжет закінчується зауваженням, що після цього випадку у Мелхоли не було дітей до самої смерті (Цар 6, 23).

У Першій книзі Параліпоменон сутичку з Мелголою відтворено більш лаконічно. «Когда ковчег завета Господня входил в город Давидов, Мелхола, дочь Саулова, смотрела в окно и, увидев царя Давида, скачущего и веселящегося, унижила его в сердце своем» (1 Пар 15, 29). Вдруге про Мелхолу згадок немає.

Цей сюжет обертає опозицію «околиця» – «дім» у суто символічну площину. Власне, він дає змогу уточнити смисл опозиції як такої, що виражає відношення між людьми. У зазначеному сюжеті протистоять дві особи – Давид і Мелхола, або точніше – Давид і людська спільнота з її звичаями. Вони протиставлені таким чином, що дещо сплутуються «околиці» та «дім». Власне, Давид перебуває не вдома, а на вулиці, на околиці; Мелхола ж залишається вдома. Мелхола погляд свій спрямовує на вулицю і проектує можливий погляд рабів; таким чином її позиція стає позицією «вулиці». У цій позиції вона – разом з «мнїніями свѣта», а Давид залишається на самоті. Проблема не в тому, що вона дивиться у вікно та поглядом блукає по «окольным пустыням»; важливо те, що вона за мірку оцінки події бере думку тих, хто знаходиться назовні, на околицях. У той же час по «околицях» рухається Давид, він поряд з тими, на кого посилається Мелхола у своїй оцінці, але він нехтує думкою оточуючих, маючи на увазі інше джерело виправдання своїх дій – відносини з Богом. В окресленій ситуації те, що Сковорода називає «домом» і куди закликає повернутися, не є справжньою домівкою Давида. Повертається у дім той, хто, як Давид, не зважає на думки інших, хто здатен вибудувати таку підставу для дій, яка не залежить від спільної думки будь-якої групи людей. Отже, опозиція «околиці» – «дім» конкретизується в протиставленні спільної думки (Мелхоли і рабів) та особистого міркування Давида. Відповідно, спільна думка конотує з видимим, а особисте, осміяне «вулицею», міркування царя – з невидимим, таким, що потребує особливих здатностей і претендує на винятковість.

Інша сюжетна лінія *Прологу* – про Наркісса – містить всі попередньо означені опозиції, але з акцентом на самозаглиблення і самопізнання як справжню топологію «дому». Наркісс –

це той, хто перебуває вдома, не розкидає даремно поглядів по вулицях, околицях та інших зовнішностях. Тобто Наркісс символізує цінність самопізнання, і ця цінність безпосередньо пов'язана з невидимістю того, що належить вважати істинним. Твір спочатку так і називався «Разговор о том: знай себе», лише через 20 років разом з *Прологом* до назви було додано «Наркісс». Проте ідея самопізнання і самолюбності пронизує твір незалежно від назви і також є фундаментальною ідеєю вчення Сковороди.

Усі перелічені сюжети апелюють до опозицій: дім / околиці, знання / самопізнання, внутрішнє / зовнішнє, божественне / земне; але тільки сюжет про Мелхолу виразно артикулює соціальну опозицію. При першому наближенні очевидно, що цей аспект експлікується самим Сковородою у вигляді тропа: нарікання на світ, що скніє в омані та перешкоджає пошукові істинного життя. Проте, якщо докладніше проаналізувати сюжет, Давидові протистоїть не просто світ, а світ людей, об'єднаних певними уявленнями. Нерозуміння ж виникає з приводу уявлень про порядок та його порушення; кожна сторона посиляється на своє розуміння порядку. Непорозуміння в біблійному сюжеті розв'язується шляхом посилення на Бога і на покарання Мелхоли.

Сюжет про Мелхолу і Давида явно корелює з біографією самого Сковороди, який поступово опиняється на маргінесі суспільного життя і повинен певним чином визначити свій статус. Він не вчитель, не чернець, не міщанин, не селянин. Чим займається?.. Якщо слідувати біблійному сюжетові, відповіддю може стати посилення на ексклюзивний характер знання, що лежить в основі поведінки, причому таке знання має бути вищим за знання опонентів і неприступним для них, через їх нездатність його отримати (стати утаємниченими). Нерозуміння, таким чином, трактується як перевага, доказ зверхності. «И еще больше унижусь, и сделаюсь еще ничтожнее в глазах моих и перед служанками...» (2 Цар 6, 22). Уразливість позиції перекодовується на винятковість, а приниження відіграє важливу роль у «стратегіях саморатифікації» (Н. Пилипек)<sup>14</sup>. У реальному житті здобути право на автономне (стосовно людей) існування не так просто. На відміну від парадигматичного біблійного сюжету, в реальному житті, якщо поведінка є незвичайною,

<sup>14</sup> Пилипек Н. Вказ. праця. – С. 296.

простого означення винятковості замало<sup>15</sup>. Потрібні аргументи щодо підстав для такого статусу, а значить, комунікація зі світом.

Вказаний сюжет, а також виражене ним протистояння (протистояння у людському світі – людини і людей), у різних формах відтворюється в інших творах Сковороди.

В «Асхані» доволі багато таких місць. «Ты не удержался, чтоб не скакать с Давидом перед сѣнным ковчегом»<sup>16</sup>, якщо ти бачиш не зовнішність, а «сокровенные мысли». Цілий абзац, в якому згадується ім'я Давида, є варіацією на тему «пустоши» та «улицы». «Гонила его нечистая сила по пустыням», «гонимся за пустошами», ... «искала на торжищах и на улицах», «внѣ дому божія на улицах ищут», «из сих улиц выводит слепца небесный учитель»...<sup>17</sup>. Окремо дається пояснення слова «улицы». «Улицы сии не иное что суть, как путь или совѣт безбожников, которые кроме тленных видимостей ничего не понимают и на них укрепляются»<sup>18</sup>. Просторова опозиція трансформується в опозицію соціальну – ті, що розуміють, і ті, що не розуміють.

У діалозі «Колцо» Сковорода порівнює Давида з Піфагором. Коли думка осяяла Піфагора, він скочив і почав кричати: «Знайшов! Знайшов!». У цей момент він, міркує Сковорода, напевне міг видатися п'яним, як Давид, коли той вистрибував перед ковчегом Господнім. «“Конечно, он спился или от меланхолии с ума сошел”, – говорит, смотря в окошко, Мелхола, дочь Саулова. А Давид на ее руганіе не смотря, что желал совершил: поднес господу всесозженія и жертву мира, праздник радости и веселія». Ті, що наслідували Давида, стали щасливими, пише Сковорода і цитує дослівно Біблію: а «у Мелхолы, дщери Саула, не бысть дѣтища до дне смерти ея» (2 Цар 6)»<sup>19</sup>.

У цьому ж діалозі: «...Играет и скачет Давид, но пред Господом, т. е. ради Господа, так как и Мелхоле говорит: “Благословен Господь, иже избра мя паче отца твоего...” Буду играть и плясати пред господем»<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1990. – С. 307–344.

<sup>16</sup> Сковорода 1: 203.

<sup>17</sup> Сковорода 1: 218.

<sup>18</sup> Сковорода 1: 218.

<sup>19</sup> Сковорода 1: 366.

<sup>20</sup> Сковорода 1: 370.

Крім прямого цитування біблійного сюжету, існує безліч не-прямих, через повторення окремих слів – «улиця», «околиця», «дом». У діалозі «Колцо. Дружеский разговор о душевном мире»: «Разливши мысли наши по одним наружным попечениям, и не помышляем о душе...»<sup>21</sup>. У творі «Observatorium (СІОН) – 1»: «Тъм не знаем себе, что всю жизнь любопытствуем о людях. Осудливое око наше дома слѣпотствует, а зѣвая на улицы, простирает луч свой на внутренность соседских стен»<sup>22</sup>.

Непрямими посиланнями на сюжет можна вважати соціальні опозиції: критику розхожих «мнѣній», уславлення життєвого мінімалізму (найближче, найлегше, домашнє).

Модна брати до уваги і такі висловлювання. «Бредут вслѣд владѣющія моды, как овцы. А человек разумѣет путь свой»<sup>23</sup>. «По мосту мосточку с народом ходи, а по разуму его себе не веди. Переклад Горація: *Porti-cibus, pop judiciis utere vulgi*»<sup>24</sup>.

Розмірковуючи про занепад суспільства, насамперед інтелектуальний, Сковорода вказує на таку причину: «...Шатаемся по безчисленным и разнородным книг стадам – без мѣры, без разбору, без гавани. Большой разных тварей беспокоит, а здоровый одною ядью сыт»<sup>25</sup>.

Герменевтичні міркування у творі «Потоп Зміин» також відсилають до сюжету, оскільки в ньому протиставляються думки людські (буквальне читання Біблії) та істина, яка «не здѣ», «не деть, не ныѣ»<sup>26</sup>. Літеральне читання поверхове і загальнодоступне, в той час як істина відкривається в невидимих глибинах душі.

Ізоморфними щодо сюжету про Мелхолу і Давида є всі заклики до самопізнання, критика блукання світами, книгами, науками, застереження проти світських думок. Для нашого дослідження важливо те, що абстрактні опозиції дому й околиць, внутрішнього і зовнішнього, божественного і людського конкретизуються у цілком певному соціальному вимірі: протиставленні людини і людей (світу). Тобто «мир» постає як спільнота, заснована на згоді стосовно порядку існування; прецедент не-стандартної поведінки або буде підлягати осуду (маргіналізація),

<sup>21</sup> Сковорода 1: 357.

<sup>22</sup> Сковорода 1: 290.

<sup>23</sup> Сковорода 1: 290.

<sup>24</sup> Сковорода 1: 293.

<sup>25</sup> Сковорода 2: 36–37.

<sup>26</sup> Сковорода 2: 167.

або буде санкціонований як вищий порядок (взірець). І для останнього необхідним є посилання на прямий зв'язок із Богом, в обхід спільної думки.

### Сюжет другий: пустельник і світ

Наступний сюжет ще виразніше конкретизує зазначену нами ситуацію непорозуміння між індивідом і світом (спільнотою), в якій індивід утверджує своє право на автономні відносини з істиною (Богом), без посередництва спільноти. Власне, у Сковороди є, як мінімум, два сюжети про пустельника. Один із них являє собою чистий зразок діатрибічної традиції<sup>27</sup>. Інший дає додатковий матеріал для з'ясування генетичного зв'язку між письменством і життям Сковороди.

У діалозі «Асхань» один із учасників діалогу дає урок благочестя. Сюжетна лінія повчання є такою. Біблія уподібнюється до жахливої печери, в якій живе пустельник. Останнього провідує брат і запитує: що змушує пустельника залишатися в цьому непривітному помешканні? Пустельник відкриває завісу на стіні. Відвідувачу відкривається захопливе видовище, «всякий ум человеческий превосходящее». Пустельник пояснює: ось це мене і «забавляет». Аргумент виявився переконливим, і брат залишився у печері з пустельником назавжди<sup>28</sup>. Сюжет продовжено міркуваннями про те, що божественне може прикидатися «даурачеством», «юродством», проте для того, хто відкриє завісу, тобто пізнає себе, очевидно стає привабливістю печери. Цей сюжет актуалізує лише абстрактну опозицію внутрішнього і зовнішнього, видимого і невидимого, а також соціальний аспект у формі навернення людини (людей) до істини через визнання нею (ними) вищості запропонованої «забави». Це ідеальний варіант: прибулець зачарований відкриттям і миттєво пристас

<sup>27</sup> Діатриба (гр. бесіда) – жанр античної літератури, діалог повчального змісту з уявним співрозмовником, щось середнє між діалогом і монологом, оскільки йдеться про вже відомі речі, а не про здобуття нового знання. Діатриба органічно включається у християнську катехітичну традицію. Про жанрову специфіку діалогів Сковороди див. Федорів М. Жанрово-стильова специфіка діалогів Сковороди: <http://www.vespa.org.ua/txt/fedorivm/skovoroda.htm>. Сковорода тлумачить діатрибу як забаву. «Забава, римски – oblectatio, елински – диатриба, славенски – глум, или глумление, есть корифа, и верх, и цвѣтъ, и зерно челоувѣческія жизни» (Сковорода 1: 307).

<sup>28</sup> Сковорода 1: 245.

на бік пустельника. Тобто істина перемагає, і тим самим сюжет доводить як неспростовність істини, так і винятковість соціальної позиції пустельника, який мешкає *при* істині.

В іншому варіанті притчі ситуація не видається такою однозначною. Притчу представлено у творі «Ікона Алківіадская» під заголовком «Преддверіє, или крильцо»<sup>29</sup>. Пустельник живе десь на самоті. Кожного ранку він іде до саду, де мешає дивовижний птах. Пустельник споглядає птаха, ловить його і тим веселиться. Буквально: «нечувственно провождал время»<sup>30</sup>. Птах підлітає близько і не дає себе піймати, але втішає пустельника, щоб той не тужив, адже не можна взагалі вловити птаха, тільки-но – забавлятися. До пустельника приходять друг і запитує: «...Чем ты в дремучей пустынь своей забавляешься? Я бы в ней умер от скуки...» Пустельник відповідає запитанням: «Скажи, ...что тебе веселит в общежительствѣ? Я бы в нем умер от грусти?» Друг дає чітку відповідь на запитання: він отримує задоволення, по-перше, від благодіянь, які чинить домашнім і чужим; по-друге, від підтримування доброго здоров'я; по-третє, від дружнього «общежительства». Тобто добрі діла, добре здоров'я та добре спілкування тішать гостя у його повсякденному житті. Пустельник натомість говорить, що його тішать усього дві «забави» – птах і «начало». Птаха ніколи піймати не можна, а в тисячі «фігурных узлов» неможливо знайти початку, тому і розв'язати не вдається.

Цікавий кінець історії. Останні слова належать гостю. «Мнѣ твои забавы, – говорит гость, – кажутся дѣтскими. Но если они невинны, а тебе веселить сродны, я тебѣ прощаю. И оставил друга с забавным его *началом*»<sup>31</sup>. Отож, на відміну від першого варіанту притчі, прибульця зі світу переконати не вдалося. Ситуація вивершилася у тактику невтручання з боку друга, та самодостатність існування пустельника. Причому Сковорода явно наголошує на нерозумінні світською людиною дивних забав.

Чому аргументи пустельника цього разу виявилися непереконливими? Відповідь може бути лише одна: Сковорода хотів підкреслити незвичайність «забав» пустельника, їх недосяжність для звичайної людини. Сам твір «Ікона Алківіадская» – інша його назва – «Израилскій змій» – доводить прихованість

<sup>29</sup> Сковорода 2: 11–12.

<sup>30</sup> Сковорода 2: 11.

<sup>31</sup> Сковорода 2: 12.



істини від зовнішнього зору: Ікона (селен) під «лжею», приховувала божественну суть. Відносини пустельника і друга вже не так явно акцентують опозицію істинного та неістинного, виразніше проступає відмінність між самодостатніми світами. Але аргументи друга не те що розумні, вони цілком прийнятні і виражають саму суть «общежительства». Аргумент про здоров'я, попри свою тілесну «природу», не містить натяку на плотські утіхи. Перший та останній аргумент репрезентують цінність спільного існування: допомагати ближнім і насолоджуватися їхнім дружнім товариством. Тобто у діалозі пустельника і друга не відчутно протистояння двох взаємовиключних світів, є репрезентація різних світів та їх відмінності, не визначеної (в самому сюжеті) у поняттях істини і хибності. Життя друга, спрямоване на «общежительство», – це нормальний людський світ, де дбають один про одного і про себе, отримуючи від таких дружніх і гармонійних стосунків справжнє задоволення. Життя пустельника виглядає дивним і незрозумілим, отже – загадковим, і цій загадковості Сковорода надає ключового значення. Безпосередньо незрозуміле вводить у дію містичний елемент, дає змогу поєднати індивідуальність процесу пізнання (самопізнання) та абсолютність висновків, які з нього випливають.

З точки зору загальної доктрини, на яку посилається Сковорода, світ – це зло. У листі вже до Івана Земборського від 23 січня 1787 р. він констатує: «Мір уязвлять нас только может, исцѣлять не может»<sup>32</sup>. Але перервати стосунки з цим світом, тобто стосунки з людьми та їхніми думками практично неможливо. Мусять бути описання (пояснення), які узгоджують дві картини світу: вписують виняток у загальну систему як один із варіантів, або виняток перетворюють на взірць (істину) всієї системи. Для суспільства таке описання важливе як акт упорядкування і розподілу ролей, для Сковороди – як надання винятковій поведінці соціального статусу. Причому на боці людей («мир») потужним аргументом щодо істини є згода, на боці людини, яка вийшла за межі усталених правил, аргументом стає сама відмінність поведінки, за умови, що для неї буде запропоноване прийнятне пояснення. Типовий аргумент здорового глузду: це і так зрозуміло, не потребує доказів. Ситуація «старця» складніша, він має знайти *зрозумілі* підстави для своїх дій – тобто істину, спираючись не на спільну думку, а на розрив між явищем

<sup>32</sup> Сковорода 2: 405.

і суттю, тобто пропонуючи довершений варіант спільного за межами актуально існуючої спільності. Власне, обґрунтуванню пошуків істини (в однині), відмінної від істин (у множині) спільності, присвячені твори Сковороди.

### Життєвий сюжет: Сковорода і світ

Проблемність стосунків з «общезительством» підтверджують окремі зауваження Сковороди у листах і вступак-присятах до творів. Ці підтвердження знаходимо також у біографічних джерелах.

Почнемо з листів.

У листі до Ковалинського, який належить ще періоду його викладання у Харкові (жовтень, 1762 – лат.), Сковорода розвиває тему самотності мудреця і посилається на Аристотеля: самотня людина – або дикий звір, або бог (*Homo solitarius aut bestia est fera, aut dues*)<sup>33</sup>. Це прикметне зауваження Сковорода, як завжди, тлумачить по-своєму. Для звичайної людини самотність – смерть, а насолодою вона може бути тільки для дурних або мудрих. Перші просто втішаються тишею і спокоєм, останні, «простий народ називає їх меланхоліками»<sup>34</sup>, ніби перебувають не безперервному бенкеті. В цьому ж листі він визначає, що таке філософія: бути на самоті з собою, з собою уміти вести розмову»<sup>35</sup>. І, посилаючись на Плутарха, додає, що філософи зайняті своєю душею, слухають самих себе. Отже, тема зосередженості на собі та самотності присутня ще до того, як Сковорода стає «старцем». І виглядає так, що він у житті реалізує заздалегідь обдуманий план. Але одна річ просто міркувати про самотнє життя, викладаючи в колегіумі, інша – опинитися за межами респектабельного соціального світу («интеллигентского состояния», за висловом Г. Г. Шпета) і відчувати на собі зовсім не теоретичні проблеми такого становища. Якщо виходити з наведених міркувань Сковороди, усамітнення передбачає позначення його якості: ти дикий звір чи мудрець. Важко уявити, що Сковорода самого себе бачить диким звіром або дурнем, отже,

<sup>33</sup> Сковорода 2: 230. Переклад листів з латинської та грецької – П. М. Пелех, сучасна редакція М. Д. Рогович та М. В. Кашуби.

<sup>34</sup> Сковорода 2: 231.

<sup>35</sup> Сковорода 2: 232.

він мусить репрезентувати себе як мудрець. Але посилення на божественну благодать як запоруку мудрості також потребує *засвідчення*. Хтось мусить визнати жаданий статус, тому не уникнути контактів зі світом і проповідництва своїх ідей. В іншому разі автономія загрожує втратою людської подобі і божевіллям. По суті, це і є радикальним відмежуванням від світу, але воно неприйнятне для того, хто претендує на статус мудреця. І мудрецеві, і пророку потрібні слухачі.

У листі до Федора Жебокрицького (22 квітня 1764 – лат.) Сковорода знову повертається до теми своїх стосунків зі світом. Цей фрагмент незаперечно несе на собі відбиток риторичної «школи», проте сам факт ідентифікування свого становища, власне саморефлексія, за допомогою «фігури» заслуговує на увагу. «Жоден філософ, жоден художник не такий самотній, не покинутий так на самого себе, як той, хто вчить про вічне життя. Появу такого *будівника* світ висміює, мудреці називають його дурнем, ченці під машкарою благочестя переслідують; єретики, хитро перетлумачуючи, спростовують, юнаки уникають, старці гребують, царі пригнічують, бідні зневажають; і чи не здається він тобі якимсь царем блазнів?»<sup>36</sup> Сковорода вказує на нерозуміння з боку простих людей, а також – багатих і освічених. Тут не згадано про якусь солідарну спільноту обраних, яка б розрадила самотність шукача істини. Наголошено саме на повній самотності. І хоча, повторю, гіперболу можна списати на риторику, самотність як тягар і болюча відчуженість від людей стають для Сковороди ідентифікаторами проблемності власного становища у світі. Бентежить людське неприйняття і нерозуміння.

У листі до Василя Земборського від 21 лютого 1779 р. знову з'являється ця тема: «А что ли делаю в пустынь? Не спрашивайте. Недавно нѣкто о мнѣ спрашивал: «Скажите мнѣ, что он там дѣлает?» Если бы я в пустынь от тѣлесных болѣзней лечился, или обѣрегал пчелы, или портняжил, или ловил звѣрь, тогда бы Сковорода казался им занят дѣлом. А без того думают, что я празден, и не без причины удивляются»<sup>37</sup>. Останнє міркування видається «прямою мовою», без риторичних фігур, але в центрі та сама негативна оцінка власного існування з погляду «общежительства». Він виглядає диваком

<sup>36</sup> Сковорода 2: 384.

<sup>37</sup> Сковорода 2: 398.

в очах людей, їм незрозумілі його заняття, і це призводить до презирливого ставлення.

Майже дослівно тема відтворюється у посвяті М. Ковалинському від 1772, якою розпочинається «Діалог, или Разглагол о древнем мірѣ». «Мнози глаголют, что ли дѣлает в жизни Сковорода? Чем забавляется? Аз же о господѣ радуюся»<sup>38</sup>. Ковалинський в біографії Сковороди згадує вислів із листа, надісланого Сковородою: «Не орю, ни сѣю, ни куплю дѣю, ни воинствую,.. отвергаю же всякую житейскую печаль. Что убо дѣю?.. Учуся, Друг мой, благодарности: се мое дело!»<sup>39</sup>. Учень і біограф тлумачить таку відповідь як підтвердження виняткового призначення свого наставника, але він фіксує проблемність статусу Сковороди у суспільстві («Не рѣша себя ни на какое состояние...») <sup>40</sup>. Не раз Ковалинський вказує, що саме незвичайність життя Сковороди часто привертала увагу людей. «Слух о необыкновенной жизни его и назидательном собеседовании привлек многих искателей знайомства его»<sup>41</sup>. Тут іде мова відразу про незвичайність життя і легітимацію такого життя через проповідництво. «И добрая и худая слава распространилась о нем... Многие хулили его, нѣкоторые хвалили, всѣ хотѣли видѣть его, может быть, за одну странность и необыкновенный образ жизни его...»<sup>42</sup>.

Соціальний статус Сковороди не міг не викликати питань. Сам він називає себе «старцем». Зміст цього слова значно змінюється від XV до XIX ст. У давнину воно мало тільки позитивні конотації: 1) поважна людина, старці общин; 2) волосна урядова особа; 3) монах<sup>43</sup>. У російському словнику середини XIX ст. «старец» – людина стара, злиденна, жебрак; і вже потім – чернець, інок, відлюдник, скитник<sup>44</sup>. У біографії Сковороди, написаній М. Ковалинським, слово *старец* вживається стосовно людей чернечого стану. Можна припустити, що для

<sup>38</sup> Діалог, за свідченням Сковороди, написано 1772 р., присвята Ковалинському датована 1788 р., коли твір було поновлено і подаровано улюбленому учневі (*Сковорода* 1: 307).

<sup>39</sup> *Ковалинский М.* Жизнь Григория Сковороды // *Сковорода* 2: 466.

<sup>40</sup> *Ковалинский М.* Там само. – С. 444.

<sup>41</sup> *Сковорода* 2: 448.

<sup>42</sup> *Ковалинский М.* Вказ. праця // *Сковорода* 2: 464.

<sup>43</sup> Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. – К.: Наук. думка, 1978. – Т. 2. – С. 380.

<sup>44</sup> *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. – М., 1955. – Т. 4. – С. 317.

Сковорода в цьому слові поєднувалося: убогість, відлюдництво і духовний подвиг. Зважаючи на гру власними іменами, яку влаштовує Сковорода у своїх творах та листах, визначення себе як «старця» було свідомим підтвердженням окремішності свого соціального статусу і одночасно апеляцією (контroversійною) до соціальної структури, в якій такий статус уже був передбачений. Він убогий, але може розраховувати на підтримку панів (і водить з ними дружбу)<sup>45</sup>; він відлюдник, але з яскраво вираженою схильністю до «прозелітизму»; він чернець, але не благословенний на подвиг і проповідництво церквою. Статус «старця» давав змогу виокремити своє існування як добровільну відмову від порядку «свѣта», «мира»<sup>46</sup>, і він же вписував його існування в існуючий смисловий контекст.

Спогади сучасників про життя і вдачу Сковорода підтверджують також, що «старець» не відзначався легкою вдачею, був схильний до різких випадів і дратівливості.

Відоме свідчення Вернета, в якому він характеризує «старчика» як людину вередливу, занадто самолюбну, яка не терпить жодних заперечень, при цьому не заперечує його мудрість та освіченість<sup>47</sup>. І. Срезневський у 1833 році на підставі «живих переказів» характеризує Сковороду як людину розумну, але похмуру, пригнічену містицизмом, себелюбну і гордовиту. Через життєві незгоди «серце його згубило чутливість, і так з'явилося у нього це холодне відчуття відчуженості від людей та світу»<sup>48</sup>. Його рідко розуміли, але він захоплювався своїм красномовством. Дм. Багалій, досліджуючи свідчення про життя Сковорода, не поділяє такої думки, він більше довіряє ідеалізованому образу мислителя, створеному М. Ковалинським, проте і він визнає, що у Сковорода були конфлікти навіть із близькими друзями. У листі до М. Ковалинського у жовтні 1762 р. сорокарічний Сковорода вибачається за «грубий жарт» і посилається на свою запальність<sup>49</sup>. І листі до Я. Правецького від 3 жовтня 1785 р. від знову вибачається і пише про свою

<sup>45</sup> Він, крім поміщиків, знайомий з харківським губернатором Шербініним, підтримує тісні контакти з катерининським придворним М. Ковалинським. Останній був вихователем дітей кн. Кирила Розумовського, секретарем кн. Потьомкіна.

<sup>46</sup> У Сковорода слова «свѣт», «мир», «мір» – синоніми.

<sup>47</sup> Див. *Багалій Дм.* Український мандрований філософ Григорій Сковорода. – К.: Оріє, 1992. – С. 116. А також у збірнику: Григорій Сковорода в спогадах сучасників та народних легендах / Уклад. В. Г. Штих. – Х.: Оригінал, 2002. – 96 с.

<sup>48</sup> Цит. за *Багалій Дм.* Вказ. праця. – С. 121.

<sup>49</sup> *Сковорода* 2: 243.

дратівливість, хоча «по природі» вважає себе людиною незлобливою<sup>50</sup>.

Ігор Костецький, намагаючись охарактеризувати особистість Сковороди, також знаходить чимало аргументів на користь його гордовитості і «важкої вдачі», порівнюючи його зі Стефаном Георге. Ці риси він пояснює неординарністю особистості і констатує: Сковорода ані на мить «не пускавши ока з себе як місійної істоти, ідеологізував у собі кожен рух...»<sup>51</sup>. Це зауваження видається слушним. Якби Сковорода не «ідеологізував» свого життя, йому загрожувала б доля «дикого звіра» або «дурня».

Намагаючись охарактеризувати ставлення Сковороди до світу, спільноти, Костецький посилається на байку «Кукушка і Косик», де буквально сказано: «Щаслів тот, кто сопряг сродную себѣ частную должность с общею. Сія есть истинная жизнь»<sup>52</sup>. Інтерпретація цього фрагменту, наскільки можна зрозуміти, здійснюється таким чином, що співвідношення «частной должности» і «должности общей» тлумачиться як співвідношення індивідуального та суспільного («общезищества»)»<sup>53</sup>. Костецький навіть формулює проблему: поєднати – значить точно визначити межі допущеного «общего». Дослідник, даючи загалом переконливу характеристику харизматичної вдачі Сковороди, в цьому разі припускається помилки. «Общее» для Сковороди тут тотожне всезагальному. «Общее» належить природі (Богу), а не людському світові, не емпіричній спільноті.

Отже, проблема існувала; Сковорода дійсно опинився у ситуації, що не вкладалася у рольову схему суспільного життя. Варіанти «простого», але суспільно прийнятного і престижного способу життя були можливі. Життя схимника або простого ченця не видається дивним. Воно нормальне у християнській спільноті, освячене самим інститутом церкви. Але Сковорода відкинув такий шлях. Можна було отримати посаду викладача і довіку займатися самопізнанням, чи бути приватним учителем,

<sup>50</sup> *Сковорода* 2: 363.

<sup>51</sup> *Костецький* І. Стефан Георге. Особистість, доба, спадщина // *Вибраний Стефан Георге по-українському та іншими, передусім слов'янськими мовами.* – Штутгарт: На горі, 1971. – Т. 1. – С. 28–36. Цит. за електронним джерелом: <http://www.utoronto.ca/elul/Kostetsky/StefanGeorge.pdf> – С. 55. У праці здійснено порівняльний аналіз особистісних рис та світогляду Стефана Георге та Григорія Сковороди. Значну частину публікації присвячено Сковороді.

<sup>52</sup> *Сковорода* 1: С. 120.

<sup>53</sup> *Костецький* І. Вказ. праця. – С. 50.

не полишаючи своєї «природної» справи. Але і ці варіанти було відкинуто. Він вирішив іти власним шляхом: відмовився від готових соціальних ролей і вчив про роль, яка диктується «сродністю» і має бути визначена в результаті самопізнання. Д. Багалій вважав, що в даному разі маємо продовження традиції мандрівних дяків. Але таке припущення видається непереконливим. Дяки заробляли собі на життя навчанням та іншими справами; очевидно, що Сковорода, покладаючись на ласку своїх заможних друзів, взагалі не ставить своє існування в залежність від заробітку. Він прагне дійсно бути поза суспільством і, разом з тим, прагне вибороти у цьому суспільстві місце учителя істинного життя.

Тут доречно згадати висновок Густава Шпета про сектантські елементи у письменстві Сковороди. Шпет пише, що, акцентуючи увагу одночасно на біблійних витоках свого вчення та на дуалізмі видимого і невидимого, Сковорода змушений був визначитися: йти шляхом церковного догматичного богослов'я, чи «богословствувати на власний страх». Сковорода вибрав останнє – десидентство, сектантство. «Как обычно бывает в христианских сектах, единственным источником и авторитетом в таком случае признается Библия, остальное – работа моралистически настроенной фантазии, ощущаемая как «духовный свет» или боговдохновение»<sup>54</sup>.

Звісно, можна послатися на харизму мислителя, але саме цього, видається, і не варто робити. Саме через посилення затемненою парадоксальність спрямувань Сковороди: відокремлення від суспільства й активна інтеграція у нього (шляхом проповідницької діяльності). Не можна забезпечити собі виняткову позицію у суспільстві, не розраховуючи на визнання цієї позиції як такої. Потрібні слухачі, відвідувачі, шанувальники. Якщо усього цього немає, якщо відсутнє відповідне комунікаційне поле, можна говорити про існування індивіда, але не про існування мислителя чи учителя істинного життя.

Якщо Сковорода дійсно розпорядився, щоб на його могилі написали «Мір ловил мене – но не поймал», це можна сприймати як формулювання головного сюжету життя. І акцентовано тут саме на стосунках зі світом. Парадоксальна ситуація: відокремлення потребувало зворотного руху, у напрямку до суспільства; а «мір», як видно, задавав правила та умови гри.

<sup>54</sup> Шпет Г. Г. Вказ. праця. – С. 92.

## Автаркія *versus* «общезительство»

У творах Сковорода автаркія витлумачена як умова осягнення істини і як ідеал життя. Той, хто, подібно до Давида, хоче покладатися у своїх діях на лише йому одному видиму істину, повинен мати певність щодо можливості такої поведінки. Він може апелювати до церковної догматики (Одкровення) і прийняти як належне ритуальний бік церковного життя. Церква в такому разі є спільнотою – реальною і духовною, яка «верифікує» і регулює досвід індивідуальних переживань і можливість смислів. Сковорода, за висловом Г. Шпета, іде «сектантським» шляхом: посилається на історичні прецеденти, християнську риторичку, розбудовуючи власне вчення, яке підносить автаркію і до краю загострює увагу на «гадательному» смислі текстів і подій.

Про автаркію Сковорода згадує не один раз і докладно пояснює смисл цього слова. У творі «Благодатний Еродій» він згадує про автаркію у контексті міркувань про благочестя і дає своє тлумачення цього слова. «Сіє есть истинное, блаженное самолюбие – имѣть дома, нутрь себе, все свое некрадомое добро, не надеяться же на пустыя руги и на наружныя околицы плоти своя... Вот тогда-то уже раждается нам из благодарности матѣрь подобная дщерь, еллински именуемая аѳтаркеѣа (автаркѣя), сирѣч самодовольность, быть самим собою и в себѣ довольным, похваляемая и превозносимая, яко сладчайший истиннаго блаженства плод, в первом Павловом письмѣ к Тимофію, в стихѣ 6-м так: «Есть снисканіе веліе – благочестіе с доволством»<sup>55</sup>. Майже дослівно з посиланням на ап. Павла визначення автаркії повторюється у листі до М. Ковалинського від 23 вересня 1788 р.<sup>56</sup> Можна зробити висновок, що ідеал автаркії репрезентує у творах не лише Давид, але й пустельник, а сам Сковорода послідовно обґрунтовує його як програму життя. Цей ідеал органічно поєднується з ідеєю самопізнання і втечі від світу.

Автаркія немислима без заглиблення у себе, без самопізнання, про яке постійно нагадує Сковорода. Загальна канва його думки полягає у тому, що кожна людина має в собі «точного челоуѣка»<sup>57</sup>, він же – «внутренній челоуѣк», «сердце, “мысль”

<sup>55</sup> Сковорода 2: 116.

<sup>56</sup> Сковорода 2: 408–409.

<sup>57</sup> Сковорода 1: 171–172.



как главная наша точка»<sup>58</sup>. В цій точці людина безпосередньо, не посилаючись на згоду інших людей, може володіти істиною. Це можливо тому, що ця точка, за Сковородою, вже не є точкою нашого окремого «я», а є істиною і єдністю (нерозрізненістю) людини і Бога, людей і Бога. На початку книги «Асхань» він доводить, що «человѣк божій і сын божий – все то одно», немає в істинному розумінні різниці між Мойсеєм і Христом, як і Біблія говорить, що немає різниці між іудеєм та елліном, між чоловіком та жінкою, «вы во Христе и Христос в вас»<sup>59</sup>. Тут же обігрується ізоморфність *преображення* і *єднання*. Отже, в точці самопізнання відкривається істина вічна, в ній люди досягають найтвердішої згоди, але не емпіричним шляхом, не шляхом обміну та зіставлення думок, а іншим чином. Яким саме, спираючись на тексти Сковороди, відповісти важко. Хоча в текстах є посилання на чудеса й одкровення, загальний дух міркувань якнайменше апелює до них<sup>60</sup>. Більше важать особисті зусилля боротьби з «мнѣніями», які врешті через реалізацію наскрізної вимоги «раздели!» увінчуються істинним самопізнанням.

Таким чином, автаркічне життя, підґрунтям якого має бути самопізнання, передбачає постійну боротьбу з «мнѣніями», які належить розуміти як вторгнення із зовнішнього світу. «Мнѣнія» в даному разі репрезентують «общежительство», яке раптом виявляється не зовні від людини, а в її думках; адже це в своїх думках потрібно розрізнити хибні гадки, запозичені від людей, та істинну думку. Сковорода усвідомлює небезпеки, які трапляються на шляху самопізнання, і зазначає, що людина досягне блага, якщо її не «обманет самолюбіе»<sup>61</sup>.

Отже, є істини, які ґрунтуються на емпіричній згоді людей, – спільна думка, є істина, яку можна отримати лише в самоті внутрішнього досвіду; остання також є істиною для всіх, тобто – спільною, але не в емпіричному сенсі. Тут може прислужитися філософська опозиція загального і всезагального. Всезагальна істина не впливає з «общежительства», зі спільного життя, а здобувається індивідом автономно, відразу і в повному обсязі. Тобто Давид (пустельник, Сковорода) може посилатися на *свою* істину, яка не є надбанням решти людей саме

<sup>58</sup> Сковорода 1: 160.

<sup>59</sup> Сковорода 1: 203–205.

<sup>60</sup> Див. для порівняння Прокопов Д. Є. Г. С. Сковорода: діалог і одкровення. – К.: Міжнародна фінансова агенція, 1998.

<sup>61</sup> Сковорода 1: 377.

тому, що його істина є абсолютною. А її невизнаність створює певні переваги, легітимуючи винятковість соціальної позиції – людина утаємничена. Проблема лише в тому, що істинність того, про що піклується Давид (пустельник, Сковорода), підтримується тільки пресупозицією віри: істину дано безпосередньо Богом. У випадку ченця істинність забезпечено також авторитетом церкви. У ситуації Сковороди наявність одкровення потрібно «доводити» через переконування, тобто у спілкуванні з людьми. Можливо, цим можна пояснити запальність Сковорода у розмовах. Автаркія існування у задумі мала б забезпечити володіння істиною, але сама вона потребувала певного суспільного санкціонування.

Варто звернути увагу на ще один аспект учення Сковорода. Мова йде про нестримне «гадательное» мудрування. Відкидаючи літеральне тлумачення Біблії, Сковорода надав Біблії такого амбівалентного статусу, що за радянської доби його позицію кваліфікували як критику Біблії та атеїзм<sup>62</sup>. Необхідні цитати на підтвердження цієї думки можна було б знайти без проблем. «...Безчисленный есть тайнообразный мрак божественных гаданий»<sup>63</sup>. «Сей седмглавий дракон (біблія), вод горких хлябы изблевая, весь шар земной покрыл суевѣрием»<sup>64</sup>. Хоча при неупередженому читанні очевидно, що Сковорода риторично грає з парадоксальними твердженнями, непевність щодо істинного тлумачення Біблії надто радикально зсуває компетенцію у справах істини до сфери особистого досвіду. «Біблія есть лож, и буйство божіе не в том, чтоб лжи нас научала, но только во лжѣ напечатлѣла слѣды и стези, ползущій ум возводящія к превыспренній истинѣ»<sup>65</sup>. «...Біблія есть то тяжёбое дѣло богу с смертными»<sup>66</sup>. Тобто людина поставлена перед необхідністю тлумачення в усіх зносинах з Богом; цей факт створює нездоланну проблему: визначити, коли тлумачення є правильним, а коли – хибним, тобто лише людським розумінням, «мнѣнієм». Останнє Сковорода часто означає прикметниками «застарѣлое», «клѣйкое».

У деяких творах здається, що Сковорода зовсім не покладається на Одкровення і прагне розраховувати лише на власне мислення.

<sup>62</sup> Ніжинець А. На зламі двох світів. Розвідка про Г. С. Сковороду і харківський колегіум. – Х.: Прапор, 1970.

<sup>63</sup> Сковорода 2: 17.

<sup>64</sup> Сковорода 2: 7.

<sup>65</sup> Сковорода 2: 9.

<sup>66</sup> Сковорода 2: 35.

Я проілюструю своє твердження на прикладі тексту «Наріс». У ньому чітко окреслюється тема «мнїній» та розкривається процесуальний характер руху до істини. На цей діалог часто посилаються дослідники, зокрема акцентуючи увагу на явних мотивах скептицизму. Разом з тим, у ньому йдеться про механізми осягнення істини і з'ясовується, що істину не можна просто передати, просто взяти. Належить упевнитися особисто в істинності запропонованого твердження. Друг (alter ego Сковороди) застерігає: «Пожалуй, не спїши! Кто скоро прилїпляется к новому мнїнию, тот скоро и отпадает». Далі: «Что вдруг зажигается, тое вдруг и угасает. Но твердое дїло с костью укрїпляется, потому что совет не бывает без медленности»<sup>67</sup>. Ми бачимо, що ніяких натяків на чудесне осягання істиною немає, натомість пропонують ретельно і невтомно вивіряти свої думки, відсіваючи те, що може (не може) бути істиною. В наступних рядках дано дуже виразну характеристику «мнїній». «Ах земля прилиплива есть! Не вдруг можно вырвать ногу из клїйких, плотских мнїній. Они-то в нас укоренившись называются повїрьем». Тут же Сковорода розрізняє віру як звичай, тобто щось непевне, нетривке, і віру як здатність покластися на тверду підставу<sup>68</sup>. Проте судження про віру не дістає подальшого розвитку, або, точніше, воно відсувається більш чітким формулюванням вимоги до мислення: «Пробудися же тепер мыслію твоею»<sup>69</sup>. І далі Сковорода твердить, що найголовніший пункт премудрості – це *знання* про Бога, оскільки *побачити* його неможливо. Запропоновано три твердження про «знання» і «віру», в яких на першому місці стоїть «знання». «Не вижу его, но знаю і вїрую, что он есть».

«Знаніє божіє, вїра, страх и любленіє господа – одна-то есть цель».

«Знаніє во вїрї, вїра в страхї»<sup>70</sup>.

Власне, з усього корпусу текстів Сковороди не випливає однозначного висновку про первинність знання. Можна знайти велику кількість цитат, які засвідчать протилежне. Але також неможливо однозначно твердити, що віра у його вченні має стояти на першому місці порівняно зі знанням. З більшою певністю можна сказати, що знання або процес пізнання, як рух від омани до істини є основною темою міркувань Сковороди.

<sup>67</sup> Сковорода 1: 161.

<sup>68</sup> Сковорода 1: 162.

<sup>69</sup> Сковорода 1: 175.

<sup>70</sup> Сковорода 1: 184.

Вартий уваги фрагмент, де Сковорода розмірковує про «передѣл» в термінах *свого* і *чужого*. *Своє* поєднується зі світлом, внутрішнім; а *чуже* з «чужестранною тьмою», зовнішністю <sup>71</sup>. Цей фрагмент підсилює попередні висновки про значення *власної* думки у процесі пізнання. Але коли опозиція *істинне знання* / *розхожа думка* («мнѣніє») співвідноситься з опозицією *свого* та *чужого*, відкривається соціальна диспозиція пізнання – *своє* і *людське* («общезительство»). «Мнѣнія» завжди чужі, тому що вони укорінені не в нас, а в звичаях, запозичені від інших людей. Отже, боротьба з «мнѣніями» має на меті *свою* думку, яка долає «передѣл» і стає *мостом* між Богом і людиною, а потім між людиною та спільнотою. Сковорода, міркуючи над цим визначальним для людини переходом, одночасно жадає істини і автаркії. Ланкою, яка поєднує ці два поняття, є знаково-символічна природа сущого (Біблії). Оскільки зовнішнім інстанціям надано сумнівного значення у процесі «гаданій», індивід – сам Сковорода – здобуває надзвичайно велику свободу трактування текстів і символів. Що мислитель цією свободою користувався, свідчать вільні тлумачення біблійних цитат і окремих понять, переклади сентенцій античних авторів <sup>72</sup>. Одним із засобів забезпечення такої свободи можна вважати і «архаїчний», цитатний стиль творів Сковороди.

Не дивно, що «старець» критикував обрядовий бік релігійного життя, так само, як критикував прив'язаність людей до будь-якого сталого зовнішнього коду існування. Автаркія, заснована на самопізнанні, утверджує чинність власного коду, а значить – виняткового права жити не так, як усі, легітимуючи *status in statu* <sup>73</sup>.

Ми бачимо, що «мнѣнія» беруть активну участь у русі до істини, їх не можна спростувати простим зреченням світу, адже вони проникають у думки самовільно, і їх потрібно вилучати звідти, не послаблюючи зусиль. «Мнѣнія» транслюють «общезительство» усередину нас самих. Тобто проблемність локалізована вже не у сфері відносин між людиною і світом людей, вона – в самій людині. І як у такому разі вибудувати автаркічне існування? На чому його побудувати, коли стирається або постійно порушується і знову має бути відновлена межа між людиною і світом людей?

<sup>71</sup> Сковорода 1: 188.

<sup>72</sup> Ушкалов А. До історії українського барокового «фігуратизму», символічний світ Григорія Сковороди // Діалог культур. Святе письмо в українських пам'ятках. К.: Товариство дослідників Центрально-Східної Європи, 1999. – С. 130–142.

<sup>73</sup> Status in statu (лат.) – держава в державі.

Намагання послідовно помислити перехід до автаркії викриває проблему. Світ людей неможливо проігнорувати, оскільки цей світ проникає буквально в саму людину, її думки і почуття. З'ясовувати стосунки зі світом доводиться також і на самоті, позбавляючись нерозсудливо запозичених думок. Отже, «втеча» від світу – це процес, який не закінчується до самої смерті.

## Висновки

Порівняльний аналіз сюжетів про Давида і Мелхолу, пустельника і друга, сюжетів саморефлексії та біографічних свідчень вказує на наявність певного наскрізного сюжету у творах Сковороди. Узагальнено його можна сформулювати так: непорозуміння між людиною і людьми («общежительство») та вихід в автаркію як засіб розв'язання проблеми.

Цей наскрізний сюжет дає змогу редукувати загальну абстрактну опозицію внутрішнього / зовнішнього, божественного / людського, видимого / невидимого і т. п., до яких апелює і на яких будує свої міркування Сковорода, до життєво конкретної опозиції автономного (заснованого на самопізнанні) і гетерономного (заснованого на мнѣніях» світу) існування, і далі – до опозиції автаркії і «общежительства». Власне, остання опозиція дає змогу зафіксувати проблему у формі найбільш продуктивній для виконання завдання, поставленого у цій розвідці: розкриття функціонального зв'язку між творчістю і життям. Ідеальним для Сковороди є автаркічне існування («самодовольность») як спосіб перетворення *винятку* дивацького життя на *винятковість*. Адже, нагадаю, Сковорода усвідомлював перспективи, які відкриваються для відлюдника: самотня людина – дикий звір, або бог<sup>74</sup>. Він реалізовує останню перспективу, обґрунтовуючи можливість такого порядку існування, який би повністю впливав з особистого досвіду і разом з тим мав всезагальне значення, а значить, претендував на суспільне визнання. Отже, саме потреба обґрунтування і публічного демонстрування можливості такого рішення живила його творчість. Людина не дикий звір, але й не бог. Звідси коливання між утечею від світу і намаганням цьому світові щось довести. «Общежительство» як фактор неможливо оминути.

<sup>74</sup> Сковорода 2: 231.

Ідея наскрізного сюжету не претендує на розкриття універсального коду читання творів Сковороди, вирішення загадки Сковороди, вона вказує на один важливий аспект його творчості – її обумовленість життєвим вибором. Письменство є функцією специфічного способу життя, воно виправдовує останнє і надає йому значення істинного життя.

Ми намагалися поглянути на проблему з теоретичної позиції, для якої вихідним фактом є «общежительство» людини, а також переконаність у тому, що всі операції у сфері смислу (письменство) належать спільному простору людського існування. Тому все, про що говорить мислитель, має сенс саме у контексті порозуміння з людьми, навіть якщо це не є його (мислителя) свідомою метою.

*Ирина Бондаревская*

### **СКВОЗНОЙ СЮЖЕТ ПРОИЗВЕДИЙ ГРИГОРИЯ СКОВОРОДЫ**

*В статье поставлен вопрос о связи творчества и жизни Григория Сковороды. Автор отходит от распространенной схемы понимания такой связи как приведения жизни в соответствие с избранным и описанным идеалом и обосновывает решающее значение жизненной ситуации в формировании концептуальных и стилистических особенностей произведений мыслителя. В статье выделено и проанализировано несколько сюжетов, представленных в произведениях Сковороды; раскрыто их соответствие основному жизненному сюжету, суть которого состоит в последовательном отчуждении от мира и достижении автаркии. Сформулирован вывод о функциональной связи творчества Сковороды с проблемностью его социального статуса: жизненный выбор обуславливает характер произведений, а последние, в свою очередь, оправдывают жизненный выбор и придают ему значение истинной жизни.*

*Iryna Bondarevska*

### **TRANSPARENT PLOT OF HRYGORIY SKOVORODA WORKS**

*The problem of connection between Hrygoriy Skovoroda works and life is stated in the article. Its author diverges from prevalent scheme of this connection understanding as life correcting*

*according to the chosen and described ideal and proves decisive significance of vital situation in the process of forming of conceptual and stylistic features of thinker's works. Some plots represented in Skovoroda's works are marked out and analyzed in the article, and their compliance with the main living cycle is revealed which sense lies in successive separation from the world and achieving autarky. Conclusion is formulated about functional connection between Skovoroda's works and problems of his social status: life choice determines peculiarity of works; peculiarity of works justifies life choice and imparts it a meaning of genuine life.*

Юрій Сватко

## Новочасна модель філософування в системі розумно-життєвих ідеалів європейського модерну

*У статті представлено новочасну модель філософування у співвіднесенні з системою розумно-життєвих ідеалів європейського Модерну. Засадничі принципи новочасного філософування проаналізовано в аспекті їхнього становлення на тлі затяжної кризи світоглядних ідеалів європейського Відродження. Досліджено проблему перетворення природної особистості resp. людини Ренесансу на новочасного раціонального суб'єкта. Модерний світ абсолютизованого суб'єкта і раціоналізованої природи розглянуто як світ двох квазіабсолютів, що обумовлюють філософування в аспекті конвенційно-функціоналістськи зрозумілого знака. Визначено ідеальний тип новочасного філософа, який співвіднесено з характерним для доби загальним ідеалом ученого. Культурно-історичний тип доби і відповідну йому модель філософування реконструйовано із залученням натуралістичного, феноменологічного, трансцендентального і діалектичного методів, а також методу символізації з урахуванням характерної для епохи Модерну відносної міфології й сучасних герменевтичних практик.*

### Преамбула

Дух, що пройняв еси все,  
Хто Ти єсть?

П. Тичина. В космічному оркестрі. І.

Ми живемо в дивні часи.

За спиною залишилося століття революційних майданів і світових війн, а його попіл усе ще стукає в серця нинішніх інтелігентів<sup>1</sup> усупереч віковичному народному ідеалові миру.

Ми живемо в дивні часи.

За спиною залишилося принаймні три століття змагань з Богом за право власними силами побудувати рай на землі, а той рай<sup>2</sup>, даруючи достаток, ніяк не гарантує людині омріяного щастя.

<sup>1</sup> Чи кого там ще ангажовано суспільством, державою або владою взагалі охороняти духовне здоров'я нації через гарантоване публічне вимовляння відповідних ритуальних слів?

<sup>2</sup> Чи що там за бюрократичні структури / демократичні процедури по обидва боки Атлантики представляють нині це наскрізь конвенційне «царство свободи»?



Ми живемо в дивні часи.

За спиною залишилися віки плекання європейського культурного проекту як від початку власне європейської, а потім і взагалі глобальної («глобалістської») ідеї облаштування життєвого простору людини саме під проводом людської особистості [Сватко Ю. І. Європейський Світ Людини: його максими і конфлікти // Конфліктологічна експертиза: теорія і методика. – К., 2006. – Вип. 5. – С. 74–81]<sup>3</sup>, а історія європейського філософування<sup>4</sup> все ще невловимо розпадається на окремі епохи, чистий сенс яких затемнено їхніми економічними, політико-правовими, географічними або й узагалі суто хронологічними тлумаченнями<sup>5</sup>.

То як же сьогодні замирити інтелігентів, добудувати рай і дописати історію? Перші два питання лежать поза межами філософських інтересів автора цієї розвідки, а третє, вочевидь, може бути частково вирішене лише спільними зусиллями сучасних любомудрів з урахуванням великих філософських побудов

<sup>3</sup> Загальносвітовий масштаб згаданого проекту засвідчують деякі показові моменти організаційного переструктурування суспільств традиційно «неєвропейського» світу (Азія, Африка, Латинська Америка) в таких культурних сферах: 1. Рационалізована **СФЕРА ТІЛА** у сучасному Світі Людини (див. далі), або *сфера фізичної культури*: система спеціалізованих закладів фізичного виховання – медицини (пор. санаторії, амбулаторії, клініки) – спорту. 2. Рационалізована **СФЕРА ДУХУ** у Світі Людини, або *сфера духовної культури*: система спеціалізованих закладів освіти – науки і техніки – ЗМІ та інформатики – культури (пор. сховища: архіви, публічні бібліотеки, музеї). 3. Рационалізована **СФЕРА ГОСПОДАРСТВА (= ОЛЮДНЕНОЇ ПРИРОДИ)** у Світі Людини, або *сфера матеріальної культури*: система спеціалізованих закладів сільсько-го господарства, будівництва й промисловості (в тому числі об'єднаних у торговельно-промислові палати) – торгівлі, транспорту і зв'язку – кредиту. 4. Рационалізована **СФЕРА ІНСТИТУЦІЙ (= ВЛАСТЕЙ)** у Світі Людини, або *сфера врядування*: система спеціалізованих закладів суду, безпеки й зовнішніх стосунків (пор. дипломатична, консульська, митна й імміграційна служби) – фінансів – громадського врядування – екологічного нагляду й надзвичайних ситуацій – кримінальної організації суспільства [див. у: *вказ. тв.* – С. 79]. В зазначених культурних інститутах Європа може жити навіть після своєї фактичної загибелі скільки завгодно довго, перемагаючи на тих-таки Олімпійських іграх силами Кенії, Ямайки і Коморських островів чи облаштовуючи філії Лувру в Саудівській Аравії.

Чи як там назвати осяяне іменем Платона «полювання на смисл», власне – смисл самої мудрості [Сватко Ю. І. Предмет філософії як інструмент аналізу історико-філософської доби // Наукові записки НаУКМА. Т. 37. Філософія та рецензівство. – К.: KM Academia, 2005. – С. 9–14?]

Пор.: «Античність», «середньовіччя», «відродження», «просвітництво» й т. ін. якщо проаналізувати більшість популярних посібників, залишаються на стадії вельми нечітких уявлень і ще не доросли до наукових понять» [Лосев А. Ф. О метадіалектиці. – М.: Мысль, 1997. – С. 609–730].

минувшини, трагічного досвіду ХХ століття, а також з огляду на те чи інше розуміння абсолютних засад життя, які тільки й надають цьому життю справжнього й уже цілком безвідносного виміру.

Останній момент, а саме принцип «Подивись на Абсолют!», реалізований у головному питанні поцейбіччя до горнього світу: «Хто Ти єсть?» – і буде тим загальноонтологічним підґрунтям <sup>6</sup>, яке має забезпечити необхідну пояснювальну силу будь-яким інтелектуальним прогулянкам «світом історії». Адже соціальна історія <sup>7</sup>, длубаючись у біографіях і хронологіях як своїй фактографічній основі <sup>8</sup>, обов'язково має зв'язати той фактаж єдиною концепцією історичного опису <sup>9</sup>. Суть же такої концепції найперше полягає не стільки в пошуку якихось міфічних «рушійних сил історії» й супутніх їм обставин <sup>10</sup>, скільки у визначенні тих життєвих *ідеалів*, які саме й зрушують з місця весь історичний фактаж, надаючи й тому фактажу, й логічно передуючому йому смислу певної усвідомленої спрямованості й динамізму, тобто саме реальної історичної перспективи.

А що ж це за ідеали, якщо їх не порівняти з абсолютним взірцем (= Первообразом-«Парадейгмою») Добра, Істини й Краси, не виміряти абсолютною міркою? Це навіть не ідеали, а таке

<sup>6</sup> Бо Абсолют (як би його не визначати / йменувати в межах конкретних відносних міфологій, щодо яких – див. у: Лосев А. Ф. Дialeктика мифа. – М.: Мысль, 2001. – 558 с.) є альфою й омегою будь-якої реальної онтології, її справжнім початком і кінцем й запорукою методологічно точного мислення щодо неї – хоча б у аспекті загальної діалектики цілого й частки.

<sup>7</sup> Яку, слідом за [Лосев А. Ф. История эстетических учений // Лосев А. Ф. Форма – Стиль – Выражение. – М.: Мысль, 1995. – С. 321–401] і всупереч безлічі її хронологічних гесп. астрономічних чи суто механічних інтерпретацій, варто розуміти найперше як спеціальну (й до того ж – найконкретнішу) буттєву форму, а саме як становлення (само)усвідомлюваного буття. Див. про це також у: Сватко Ю. І. Філософ Теофан Прокопович як життєвий тип (культурно-історичне дослідження) // Давньоруське любомудріє: Тексти і контексти. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2006. – С. 386.

<sup>8</sup> І вилучаючи з них зразки культурних *прецедентів*, *правил* і *заборон*, тобто, відповідно, вдалих і невдалих практик / регуляторів життя, які, на жаль, найчастіше нікого нічому не вчать, що робить парадоксальним значення історії як педагогічної і практичної дисципліни [див. у: Рождественский Ю. В. Введение в культуроведение. – М.: ЧеРо, 1996. – 288 с.].

<sup>9</sup> Див. про це у: *вказ. тв.* – С. 9. Щодо визначення історика як специфічного інтелектуального типу на прикладі «історика мистецтва» – див. у: Сватко Ю. І. Типи інтелектуалів і культурно-історичні моделі інтелектуального життя (одна з можливих версій європейського досвіду осягання історії) // Українські інтелектуали: погляд із сьогодення. – К.: Дельта, 2006. – С. 40.

<sup>10</sup> Як, у світі марксистських філософем, вважав відомий радянський (російський) філолог Ю. В. Рождественський [вказ. тв. // Там само].

собі «домашнє завдання» на завтра, яке можна спробувати виконати, а можна відбутися посиленням на бабусину хворобу. Від них не народиться ім'я, яким буде магічно преображатися дійсність, яке підніматиме до борні мільйони людей, яким будуть приносити клятви й замиряти війни. А відтак, історичним діячам доби залишиться лише сліпа дійсність і глухий гомін щодо неї, в якому пошук істини поступається місцем софістичним битвам «на перемогу» за будь-яку ціну.

Тут не може бути компромісу. Або світ і буття світу тримаються непорушними трансцендентними засадами – і тоді світ є спасенням, навіки утвердженням у тому, яким він має бути насправді, у своїй останній реальності, а смисл світу відкривається у своєму справжньому імені, що забезпечує його пізнання й розуміння саме *по суті*. Або ж, навпаки, світ і буття світу тримаються поцейбичними, інобуттєвими, отже, цілком умовними конвенціями та цінностями – і тоді світ є суцільною плинністю й змінністю *невідомо чого*, за якими – загальний розпил, смерть, забуття, чорна дірка світової невідомості й невпізнаваності. Тут незрозуміло, як пов'язані між собою світові «частки», це принципово не(до)визначене в ситуації анархічного «Я так бачу!» світове «абищо», і як узагалі досягати напевно їхню «окремішність» та їхній «зв'язок» за відсутності будь-якої певності щодо самого світового цілого. Тоді залишається тільки безкінечно домовлятися «за правилами», що самі є результатом силового тиску чи релятивістського компромісу, але не внутрішнього преображення, тож відображають не сліпучу у своїй наочності істину буття, а відносність її численних функціональних замісників-субститутів.

Та хай ті субститути є цілком абстрактними у своїй відірваності від живого лона істини, проте вже їхня смислова недостатність і неостаточність символічно натякають на обов'язкову присутність самої істини в суспільному «просторі спілкування», принаймні, як підстави для цього останнього. І якби це було не так, якби істина – навіть у такому скаліченому «наукоподібному» вигляді<sup>11</sup> – не жила у світі, а світ раз по раз не «відкривав» її з того чи іншого боку, звідки б ми знали те, що називається світом, що насправді – поза будь-який нігілістичний шал – не

<sup>11</sup> Це є мова про новочасного «принципного», механістичного «бога філософів» до атеїстичного моління *світовій смерті* (хоча б у вигляді повчально прокоментованих *матеріалів де Садом* новочасних учень про матерію – аж до їхніх «виробничих» відлунь на просторах колишнього СРСР чи у Сіліконовій долині).

зводиться ані на нас <sup>12</sup>, ані на свої окремі частки, що взагалі залишається незмінним в усіх своїх преображеннях і всіх наших інтерпретаціях?

Тому максима «Подивись на Абсолют!» <sup>13</sup> не є тут провідником якоїсь конкретної «абсолютної реальності» *resp.* міфології, а є обов'язковою умовою ясного мислення й осмисленого спілкування щодо світу, історії й тих її окремих «виразних відтинків», або епох, які постають як конкретні культурно-історичні типи загального історичного цілого <sup>14</sup>. Тільки так і можна побачити речі світу і світ у цілому в їх справжньому смисловому вимірі, яким найперше й має опікуватися філософ, бо ж йому, на відміну від того ж таки фізика, волею долі з прадавніх часів судилося спілкуватися зі смыслом навпрост <sup>15</sup>.

Але ми живемо в дивні часи.

За спиною в нас кілька епох, коли справжність речі, та й узагалі сама ця жива річ, а не її абстрактна логіко-поняттєва схема, не вельми цікавила філософуючих європейців. Сьогодні ситуація не надто змінилася на краще. Ба, навіть більше того. Відкритість сучасної культури, її специфічно демократичний характер, за яким криється влада функціонально уніфікованого «народу», влада інструментального «як», а не змістовного «чому» в безлічі його виразних <sup>16</sup> проявів, а відтак, і та очевидна *цензура*, яка накладає табу на будь-які болючі у своїй нетолерантності й неполіткоректності питання по суті, – так ось, згадана диктатура поп-культури (в тому числі й поп-культури суспільного життя) відчутно «просіює» думку нинішнього покоління інтелектуалів.

Спробуй-но лишень поставити не те що під сумнів, ні – просто під питання, абстрактно-гуманістичне тлумачення бодай деяких наріжних чинників сучасного європейського світоустрою:

<sup>12</sup> З усіма нашими відчуттями, переживаннями, уявленнями й навіть думками про світ.

<sup>13</sup> Під яким живе й до якого підлаштовується світ у своїх численних історичних утіленнях.

<sup>14</sup> Щодо загальнометодологічної вимоги презентувати соціально-історичні епохи як певні *культурно-історичні типи*, прямо пов'язаної із сучасною інтерпретацією світу як специфічного Світу Людини, а відтак і Світу Культури (і, відповідно, із сучасною моделлю філософування), – див. докладніше хоча б у: *Сватко Ю. І.* Філософ Теофан Прокопович як життєвий тип... // Вказ. пр. – 2006. – С. 387–389.

<sup>15</sup> Див. про це у: *Сватко Ю. І.* – Там само. – С. 387. Пор. у Фіхте – в: *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи // *Фихте И. Г.* Сочинения в двух томах. – СПб.: Мифрил, 1993. – Т. 2. – С. 364.

<sup>16</sup> Або *естетичних*, адже предметом почуття є саме відкриті для сприйняття *resp.* *виразні* моменти буття.

прав людини, науково-експериментального знання, ліберально-атеїстичної освіти, принципу історизму, розсудкової моралі, технізованого професіоналізму, конвенціоналізованих моделей спілкування *etc.* — і хранителі музейної спадщини <sup>17</sup>, або культурних устоїв, Світу Людини <sup>18</sup> відразу звично загомонять про замах на «святе». Проте права людини поза ідеєю *gr̄iha*, експериментальна наука як переважно вивідне знання поза безліччю інших знаттєвих форм у їхньому нерозривному зв'язку з *vi-рою* у знане, освіта без *виховання* як гартування чеснот у любові, історизм як конвенційна схема історії без самої історії з її трансцендентними засадами, мораль замість живої релігії, техніка замість живої речі, управлінський професіоналізм у голій беззмістовності функцій або «правильне» спілкування без його абсолютно-особистісної міри не завжди володіли серцями європейців. Досвід спілкування із живим Абсолютом, який був передусім досвідом живого бачення-відання, або *vīri* <sup>19</sup>, з «темних» (*Е. Гіббон*) Середніх Віків освячував обрії європейського світогляду, задаючи йому відповідний кут зору.

Повинна була грянути не більше й не менше, як ціла світоглядна революція, аби сталося те, що сталося, і Живий Бог поступився місцем *ідеї* бога, релігія як спосіб дієвої субстанціалізації *resp.* укорінення особистості у вічності — *моралі* як її раціоналізованій схемі, теологія як усвідомлення досвіду живого спілкування з Божеством — натуралістично-раціоналістичній («науковій») *метафізиці*, а місце праведників віри обійняли *гуманісти, просвітники та інтелігенти*. Ось тоді замість побожного християнського «Я не є!» <sup>20</sup> вперше гордовито пролунало

<sup>17</sup> Щодо ролі музеїв серед інших культурних інституцій Європи — див. в: *Святко Ю. І.* Ефективна комунікація як культурний проект (мистецтво традиції, комунікативна вправність, мирне розв'язання проблем, оцінка) // Конфліктологічна експертиза: теорія й методика. — Вип. 4. — К., 2005. — С. 81–90.

<sup>18</sup> Щодо Світу Людини як сучасної моделі європейського життя — див. докладніше хоча б у: *Святко Ю. І.* «Європа+»: на шляху до культури миру (нове тисячоліття і його виклики) // Україна — Європа: назустріч новому тисячоліттю (права людини, мир, демократія, толерантність, взаєморозуміння між народами). — К.: S'ukos, 1999. — С. 4–20; *він же*: Європейський Світ Людини: його максими і конфлікти..., 2006.

<sup>19</sup> Цієї справді «християнської чесноти», як, наслідуючи *Бл. Августина*, зазначав учений домініканець *Альберт Великий*, а потім і його знаменитий учень *Томас Аквіні*.

<sup>20</sup> Не є сам по собі, поза причетністю до Божества, що надає скінченному існуванню тварі принципово скінченно-нескінченного виміру на вісі «земне ↔ Небесне». Пор. у: *Лосев А. Ф.* Дialeктика мифа, 2001. — С. 258–259.

й по сьогодні все ще актуальне *credo* новоевропейського ліберала <sup>21</sup>: «Я єсмь!».

Тож надалі головним завданням автора саме й буде спроба адекватно відтворити ці доленосні процеси, розгорнувши новочасну модель філософування на тлі світоглядних ідеалів Модерну. Це, у свою чергу, передбачає необхідність реалізації принаймні кількох дослідницьких процедур, а саме: 1) цілком натуралістичної фіксації Нових часів як певного історичного факту, 2) феноменологічного (= дотеоретичного) опису його справжнього смислу як чистого смислу доби, 3) трансцендентального припущення можливості «іпотесного» втілення того смислу на раніше зафіксованому життєвому фактажі доби, 4) діалектичного синтезування отриманих моментів *знання* й *буття* у правильному сходженні до реальних ідеалів доби на тлі провідної для неї 5) міфології. При цьому вкрай важливими для мене будуть загальнофілософські інтуїції цілого-частки, іманентності-причетності, свободи-необхідності, що так чи інакше оформлюють і символізують категорію спілкування, яка – в аспекті спілкування зі смислом – і взагалі є ключовою для філософа, забезпечуючи йому герменевтичний простір для змістовного об'єднання *теорії* та *історії* <sup>22</sup> в єдиному контексті філософування в межах конкретних культурно-історичних епох.

Шуканим результатом цієї розвідки має стати підсумкова формула модерної моделі філософування й репрезентація узагальненого типу новочасного філософа.

## Розділ I. Криза світоглядних ідеалів європейського Відродження та перехід до модерного світобачення і новочасної моделі філософування

Посміхнись, ягнятко гнівне з Рафаелевих картин, –  
Всесвіту уста чарівні, та, проте, не той вже він.

О. Мандельштам. Посміхнись, ягнятко гнівне...

Ми почнемо аналіз того своєрідного «простору бути», який звично називають «Новим часом», з дослідження самого

<sup>21</sup> Щодо розуміння філософського лібералізму як незвизнання над собою ніяких трансцендентних засад і регулятивів, ставки на голе поцейбіччя, інобуття замість Абсолютного Буття як такого – див. у: Сватко Ю. І. Типи інтелектуалів..., 2006. – С. 13 і далі. Цікаво при цьому, як Абсолют, переходячи в інобуття, звужується до самої лише ідеї Абсолюту, власне – *гуманізується* [Лосев. – Вказ. тв. – С. 491].

<sup>22</sup> Як становлення самої ж теорії в її власних, смислово визначених кордонах.  
\* Віршовані переклади в епіграфах до окремих розділів належать авторові тексту.

механізму переходу від однієї культурно-історичної епохи до іншої<sup>23</sup>. Окремо зупинитися на цій проблемі варто, принаймні, з двох причин: 1) з огляду на методологічну значущість самого подібного аналізу для історико-філософських студій як таких; 2) у зв'язку з деякими узвичаєними непорозуміннями при розрізненні ренесансної й новочасної епох.

### § 1. Методологія аналізу «перехідних» епох і система світоглядних ідеалів Ренесансу (попередні зауваження)

Аби чітко окреслити обрії подальшого викладу, є сенс відразу виставити ключове на даному етапі дослідження питання: «Чому добре відомі творчі моменти ренесансного проекту, всі ці утопічні побудови *Мора* чи *Кампанелли*, пантеїстична натур-філософія останнього, ідеологія батьківщини-народу в *Макиавеллі*, художній досвід ман'єристів – так ось, чому ці важливі складові тодішнього переживання життя зрештою обертаються проти самого Відродження?».

Відповісти на таке питання *по суті* означає визначити справжні *resp.* власне смислові кордони епохи, а відтак – одночасно й так само смисловим чином – окреслити наступну добу в усій її історичній перспективі. Очікуваного результату ніяк не досягти без попереднього розуміння тих загальних рис ренесансного світогляду, що надають осмисленості згаданим моментам творчого переживання життя, перетворюючи їх з нервових митецьких метушень на об'єктивний історичний факт. Адже в будь-якому іншому випадку саме Відродження як окремий і цілком певний культурно-історичний тип життя має сумнівний шанс розчинитися в побудовах новочасної філософії або ж навпаки – просто-таки поховати їх у собі.

Отож, попередньо, перш ніж осмислено тематизувати проблему «кінця доби», а разом з тим і проблему історичної долі того змістовного спадку, що його відкидала / засвоювала нова Європа у своєму намаганні позитивно опанувати трагічний

<sup>23</sup> З урахуванням украй цікавої для нас (див. вище) комунікативної проблематики. Наголосімо при цьому, що філософа тут у першу чергу має цікавити саме *смісловий перехід*, а не його речовинні подробиці, з якими так люблять і вміють працювати історики. Йдеться про певні, іноді непомітні, порухи смислу, які, втім, *внешті-решт* призводять до того, що цілі історичні епохи – ні, не вмирають (принаймні, *сміслово*, адже *смысл*, на відміну від звичайної часово-просторово обмеженої *речі*, є вічним) – відступають на задній план загальної справи людства.

титанізм гуманістів, є сенс прояснити питання щодо власне світоглядних засад Відродження, його характерних смислових ознак <sup>24</sup>.

Існує безліч відомих, різною мірою змістовних характеристик Відродження у проміжку від *Петрарки*, *Леонардо Бруні*, *Флавіо Бйондо* чи *Джорджо Вазарі* до *Я. Буркхардта*, *Е. Панофського*, *О. Ф. Лосєва* чи *Е. Гарена*. Всі вони, проте, так чи інакше збігаються в одному: епоха утверджує ідеал *матеріально-особистісного виміру життя*. За традицією світського філософування від *Платона* до німецьких класиків ХІХ століття, коли, доходячи до людини, надалі синтезували її з природою в аспекті суспільства й держави, той ідеал здається, цілком закономірно уособлюється у феномені Володаря й Держави <sup>25</sup> як уніфікованої й навіть по-своєму прекрасної у цій своїй лиховісній уніфікованості <sup>26</sup> синтетично-числової монади <sup>27</sup>.

Саме завдяки згаданому ідеалу тогочасним інтелектуалам і всім пожиттям ренесансного світу забезпечується 1) перебування у світлі принципово ідентичного досвіду <sup>28</sup>, який 2) несе на собі принципово ідентичний смисл <sup>29</sup>, 3) унаочнений у принципово ідентичному зразку мудрого життя <sup>30</sup> й 4) відкритий для безлічі можливих інтерпретацій <sup>31</sup> 5) стосовно наперед даної принципово єдиної Істини-в-Собі – християнського Бога-Творця.

<sup>24</sup> Щодо цих ознак – див. докладніше у: *Сватко Ю. І.* Теофан Прокопович і європейське Відродження як окремий культурно-історичний тип // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській Академії: європейський контекст / 36. пр. – К.: КМ «Академія», 2002. – С. 175–212.

<sup>25</sup> На цей раз – у виконанні *Макиавеллі*.

<sup>26</sup> Заради якої і справді є «можливим усе».

<sup>27</sup> Див. про це в: *Лосєв А. Ф.* Естетика Відродження. – М.: Мысль, 1982. – С. 562–563; див. також у: *Сватко*. – Вказ. тв. – С. 212.

<sup>28</sup> Поцейбіччя як світу, творчо спричиненого Богом-Отцем через Природу у вільній грі Фортуни.

<sup>29</sup> Об'явлення щодо особистісного Бога-Творця – через художньо налаштовану Природу і спасіння як особистісне ствердження навично у власній справжності *resp.* причетності до Божества – через доблесний акт самостворення.

<sup>30</sup> Божественна Творчість-в-Любові – в аспекті Абсолюту і природно-особистісна творчість як самопреображення у творчій вільності бути собою з Божої ласки – в аспекті світу.

<sup>31</sup> Власне, самостійних творчих актів під проводом Божества як справжнього Першовитоку творчої дії. Принципова множинність, навіть нескінченність цих актів під знаком новизни насправді відображає специфіку речовинного *інобуття* смислу, якому невідомий абсолютизм суто смислового життя категорій. Самі по собі останні завжди дані максимально інтенсивно, отож щодо них і не виникає потреби говорити про цю інтенсивність ще якось окремо (пор. у: *Лосєв А. Ф.* Античний космос и современная наука // *Лосєв А. Ф.* Бытие – имя – космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 1<sup>а</sup>–1<sup>г</sup>).



Зазначений ідеал можна, у свою чергу, розгорнути у своєрідну «систему мір», за якою вимірюється вся ренесансна дійсність і яка, серед іншого, передбачає: 1) безпосередньо-гармонійне розуміння Природи в межах наочного людського зору і слуху (*Леонардо да Вінчі*); 2) творче, або артистично-мистецьке, розуміння людської особистості в межах її природних виявів (*Марсіліо Фічіно, Лоренцо Валла*); 3) загальнофілософське розуміння людини насамперед як природної особистості – справжньої міри реальності *resp.* утвердженого ідеалу для всього поцейбіччя (*Піко делла Мірандола*); 4) загальність *resp.* «природність» релігійного шляху людини саме як природної особистості до Бога-Творця <sup>32</sup> (*Кузанець*); 5) життєву, творчо-діяльну комунікацію в аспекті самостворення на тлі й у межах природної особистості (*Піко*).

Задавши ці добре відомі модельні показники ренесансного почуття життя, можна з упевненістю констатувати: криза такого життя починається саме тоді, коли зазначені характеристики перестають відтворюватися у щойно наведеному вигляді.

Така ситуація виникає щоразу, коли система ренесансних ідеалів входить у конфлікт з дійсністю самого життя, в якому поступово – на те в нас й інобуття! – народжується й утверджується новий ракурс бачення Абсолюту й, відповідно, новий досвід взаємостосунків з Ним, що, врешті, змінює саме інобуття, робить цей світ «вже не тим» (див. епіграф до розділу), тобто саме *новим*. Відтак тут намічається відтворення або навіть пряма абсолютизація не всього ідеалу в цілому, але якихось лише окремих, й до того ж преображених його моментів. У результаті ідеал втрачає свою вихідну цілісність, або переоформлюється. Ось це врешті-решт і призводить до його остаточної руйнації <sup>33</sup>. Тієї руйнації, в якій народжується нова культурно-історична доба, а наша стара знайома – філософія, залишаючись «любов'ю до мудрості» <sup>34</sup>, наново осмислює свій предмет <sup>35</sup>

<sup>32</sup> Пор. знамениту формулу Кузанця: *una religio in rituum varietate* («єдина релігія в різноманітності обрядів»).

<sup>33</sup> Адже відтепер замість цілісного, отже, справді життєвого ідеалу епоха має справу лише з його фрагментами, тобто саме з абстракцією, поза якою б'ється справжнє життя і справжня дійсність.

<sup>34</sup> В іншому разі ми сьогодні взагалі не мали б права говорити про європейську філософію як таку, а втративши її як ціле, одночасно втратили б її ж знані історико-філософські «частки» як специфічну «матерію» цього ж таки цілого, його інобуттєвих моментів, що нараз перетворилися б на «частки» невідомо чого.

<sup>35</sup> Який визначається у спілкуванні з *істиною* як виразним смислом самої мудрості.

іс тве п ерешу мачує узвичаєне для Ренесансу розуміння му-  
дрості як т итанично-авторської творчості <sup>36</sup>.  
Тож пр ийдемося до цих процесів <sup>37</sup> з усією належною ува-  
гою. Саме шу т на нас чекають необхідні відповіді, завдяки яким  
протинають ся зері до наступної епохи європейської культур-  
ної історії.

## § 2. Криза безпосередньо-гармонійного розуміння природи

Нам а доведеться почати з Абсолюту, бо ж, як я вже за-  
значив, саме специфіка розуміння Небесного (= «міри») цілком  
визначає й специфіку розуміння земного в усій його історичній  
конкретності. Отже — «подивись на Абсолют!». <sup>38</sup>  
На межі XV-XVI ст. ренесансний Абсолют — християн-  
ський Бог, узятий су то смислово, власне — абстрактно по від-  
ношенню до його реально-особистісного буття, або як справ-  
жня Причина причин, потроху відходить у принципово не-  
пізнану далечнь. С аме цей відхід засвідчується його тракту-  
ванням в а спекті цілком незбагненної, мінливої у своїх виявах  
фортуни чи навіть і просто Необхідності-Долі в *Макиавеллі*  
абс - вже остаточно — у *Монтеня* <sup>38</sup>. Звичайно, така непізна-  
ваність на тлі утвердження відносної самоцінності наново від-  
крите тут-світу, по цейбіччя як Божого інобуття прямо-таки  
викликає відчуття якісь інші, більш очевидні й зрозумілі прин-  
ципи, або засади, людської поведінки й людського буття в ці-  
лому.

Тут мова йде про принципи, які, по-перше, мали б загально-  
репрезентативний характер, по-друге — забезпечували б усю необ-  
хідну повноту розуміння світу і самої людини в цій новій  
культурно-історичній ситуації, а по-третє — прямо й безпосе-  
редньо вказували б на їхню вже власне земну причину.

\* Словно осягання предмета філософії як смислу самої мудрості, а також  
шукання конкретних культурно-історичних моделей розуміння мудрості та ідеальних  
типів філософів у проміжку від античності до сьогодення — див. хоча б у: *Світ-*  
но Ю. І. Предмет філософії як інструмент аналізу..., 2005.

В свого часу чудово представлених у справді піонерському — й по сьогодні до  
дану не прочитаному трактаті О. Ф. Лосева «Естетика Відродження» (див.: *Лосев*,  
1982).

Діагномо, що в самого *Монтеня* цей своєрідний «перехідний» фаталізм на-  
казує ще й на відсутнє розчарування утопізмом титанично-особистісних зазі-  
хань Ренесансу, справжню ж итєву втому від них.

Проте справа ускладнюється тим, що ключовий ренесансний принцип наслідування Природи-Митця в її «довершених творіннях»<sup>39</sup> увесь тримається саме на безпосередній спричиненості світу Абсолютом. Завдяки цій безпосередності до певного часу в ренесансних діячів навіть і не поставало «питання руба»: звідки вся ця природна гармонія світу й людини в цьому світі, або що є єдиним мірилом природної краси речей<sup>40</sup>? Природа, а точніше – Всесвіт як Творіння, якщо пригадати відомі інтуїції *Миколи Кузанського*, то є насамперед конкретне розгортання Бога<sup>41</sup>, а Бог – то справжній синтез Творіння. Відтак Бог перебуває в усьому<sup>42</sup>. Він даний наперед у будь-якій речі. Ця остання, таким чином, є Його справжньою подобою, й сама ідеально-знаттєво знаходиться у Бозі, отримуючи частку Його безпосередньої творчої потуги, а відтак стверджуючись, фактично, на собі самій і тим стверджуючи весь Всесвіт<sup>43</sup>. Додамо: стверджуючи той Всесвіт не лише в причинних ланцюжках<sup>44</sup>, але – тією

<sup>39</sup> Який наполегливо відтворювався хоча б тим-таки *Леонардо* (див., наприклад, у: *Леонардо да Винчи. Избранные произведения*: В 2 т. – СПб.: Изд. дом «Нева»; М.: ОЛМА-ПРЕСС, 1999. – Т. 2. – С. 10 [458]).

<sup>40</sup> І справді: якщо відповідь очевидна, тобто якщо вочевидь можна *побачити* саму ту гармонію, необхідності в питанні чи в рефлексії й узагалі не виникає. Питання й, ширше, дискурсивне мислення виникають тоді, коли безпосередність досвіду або ейдетичних уявлень, тобто та наочна смислова картинність, де 1) смисл, 2) його покладання та 3) порівнювані з ним інші смисли *вбачаються* (не доводяться!) разом, відразу й назавжди, поступається місцем дискретності, окремішності логічних відношень поза розумінням їхнього глибинного внутрішнього зв'язку. І тоді потрібна вже якась зовнішня причина, яка дозволила б – хай механічно – знову скріпити єдність смислового цілого. Тут відразу виникають різні види «необхідностей» (див. далі), які, скажімо, в логіці набувають вигляду саме «логічної необхідності», тобто загальновідомих логічних законів, у тому числі закону достатньої підстави.

<sup>41</sup> Див. у: *Николай Кузанский. Об ученом незнании* [II, 5] // *Николай Кузанский. Сочинения*: В 2 т. – М.: Мысль, 1979. – Т. 1. – С. 110–112.

<sup>42</sup> «Якщо... бог у всьому так, – констатує Кузанець у другій книзі *De docta ignorantia* [II, 5], відтворюючи через формулу *Томи Аквінського* засвідчень ще у *Стагіритовій* «Фізиці» філософський «хід» старого *Анаксагора*, – що все в ньому, а тепер з'ясувалося, що бог у всьому наче за посередництва Всесвіту, то, вочевидь, усе – в усьому й кожне – в кожному» [вказ. тв. – С. 110].

<sup>43</sup> Так народжується той грандіозний світ, про який *Леонардо*, цитуючи *Анаксагора* (цілком в унісон згадуваному щойно *Кузанцю*), писав: «Будь-яка річ походить від будь-якої речі, й будь-яка річ стає будь-якою річчю, й будь-яка річ повертається в будь-яку річ, адже те, що є серед стихій (власне, елементів. – Ю. С.), зроблено з цих самих стихій» [*Леонардо да Винчи. Избранные произведения*: В 2 т. – СПб.: Изд. дом «Нева»; М.: ОЛМА-ПРЕСС, 1999. – Т. 1. – С. 124 [86]].

<sup>44</sup> Як це властиво неодушевленим речам, жодна з яких «не рухається сама собою, але рух її здійснюється іншими» [*Леонардо*. – Там само [87]].

і суттєво перетлумачує узвичаєне для Ренесансу розуміння мудрості як титанічно-авторської *творчості* <sup>36</sup>.

Тож привітимося до цих процесів <sup>37</sup> з усією належною увагою. Саме тут на нас чекають необхідні відповіді, завдяки яким прочиняються двері до наступної епохи європейської культурної історії.

## § 2. Криза безпосередньо-гармонійного розуміння природи

Нам доведеться почати з Абсолюту, бо ж, як я вже зазначав, саме специфіка розуміння Небесного (= «міри») цілком визначає й специфіку розуміння земного в усій його історичній конкретності. Отже – «подивись на Абсолют!».

На межі XV–XVI ст. ренесансний Абсолют – християнський Бог, узятий суто смислово, власне – абстрактно по відношенню до Його реально-особистісного буття, або як справжньої Причини причин, потроху відходить у принципово непізнавану далечінь. Саме цей відхід засвідчується Його трактуванням в аспекті цілком незбагненої, мінливої у своїх виявах Фортуни чи навіть і просто Необхідності-Долі в *Макиавеллі* або – вже остаточно – у *Монтеня* <sup>38</sup>. Звичайно, така непізнаваність на тлі утвердження відносної самоцінності наново відкритого тут-світу, поцейбіччя як Божого інобуття прямо-таки вимагає віднайти якісь інші, більш очевидні й зрозумілі принципи, або засади, людської поведінки й людського буття в цілому.

Тут мова йде про принципи, які, по-перше, мали б загально-регулятивний характер, по-друге – забезпечували б усю необхідну повноту розуміння світу і самої людини в цій новій культурно-історичній ситуації, а по-третє – прямо й безпосередньо вказували б на їхню вже власне *земну* причину.

<sup>36</sup> Стосовно осягання предмета філософії як смислу самої мудрості, а також щодо конкретних культурно-історичних моделей розуміння мудрості та ідеальних типів філософів у проміжку від античності до сьогодення – див. хоча б у: *Сватко Ю. І. Предмет філософії як інструмент аналізу...*, 2005.

<sup>37</sup> Свого часу чудово представлених у справді піонерському – й по сьогодні до ладу не прочитаному – трактаті О. Ф. Лосева «Естетика Відродження» (див.: *Лосев*, 1982).

<sup>38</sup> Додамо, що в самого *Монтеня* цей своєрідний «перехідний» фаталізм накладесть ще й на відчутне розчарування утопізмом титанічно-особистісних зазіхань Ренесансу, справжню життєву втому від них.

Проте справа ускладнюється тим, що ключовий ренесансний принцип наслідування Природи-Митця в її «довершених творіннях»<sup>39</sup> увесь тримається саме на безпосередній спричиненості світу Абсолютом. Завдяки цій безпосередності до певного часу в ренесансних діячів навіть і не поставало «питання руба»: звідки вся ця природна гармонія світу й людини в цьому світі, або що є єдиним мірилом природної краси речей<sup>40</sup>? Природа, а точніше – Всесвіт як Творіння, якщо пригадати відомі інтуїції *Миколи Кузанського*, то є насамперед конкретне розгортання Бога<sup>41</sup>, а Бог – то справжній синтез Творіння. Відтак Бог перебуває в усьому<sup>42</sup>. Він даний наперед у будь-якій речі. Ця остання, таким чином, є Його справжньою подобою, й сама ідеально-знаттєво знаходиться у Бозі, отримуючи частку Його безпосередньої творчої потуги, а відтак стверджуючись, фактично, на собі самій і тим стверджуючи весь Всесвіт<sup>43</sup>. Додамо: стверджуючи той Всесвіт не лише в причинних ланцюжках<sup>44</sup>, але – тією

<sup>39</sup> Який наполегливо відтворювався хоча б тим-таки *Леонардо* (див., наприклад, у: *Леонардо да Вінчі*. Избранные произведения: В 2 т. – СПб.: Изд. дом «Нева»; М.: ОЛМА-ПРЕСС, 1999. – Т. 2. – С. 10 [458]).

<sup>40</sup> І справді: якщо відповідь очевидна, тобто якщо вочевидь можна *побачити* саму ту гармонію, необхідності в питанні чи в рефлексії й узагалі не виникає. Питання й, ширше, дискурсивне мислення виникають тоді, коли безпосередність досвіду або ейдетичних уявлень, тобто та наочна смислова картинність, де 1) смисл, 2) його покладання та 3) порівнювані з ним інші смисли *вбачаються* (не доводяться!) разом, відразу й назавжди, поступається місцем дискретності, окремішності логічних відношень поза розумінням їхнього глибинного внутрішнього зв'язку. І тоді потрібна вже якась зовнішня причина, яка дозволила б – хай механічно – знову скріпити єдність смислового цілого. Тут відразу виникають різні види «необхідностей» (див. далі), які, скажімо, в логіці набувають вигляду саме «логічної необхідності», тобто загальновідомих логічних законів, у тому числі закону достатньої підстави.

<sup>41</sup> Див. у: *Николай Кузанский*. Об ученом незнании [II, 5] // *Николай Кузанский*. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1979. – Т. 1. – С. 110–112.

<sup>42</sup> «Якщо... бог у всьому так, – констатує Кузанець у другій книзі *De docta ignorantia* [II, 5], відтворюючи через формулу *Томи Аквінського* засвідчений ще у *Стагіритовій* «Фізиці» філософський «хід» старого *Анаксагора*, – що все в ньому, а тепер з'ясувалося, що бог у всьому наче за посередництва Всесвіту, то, вочевидь, усе – в усьому й кожне – в кожному» [вказ. тв. – С. 110].

<sup>43</sup> Так народжується той грандіозний світ, про який *Леонардо*, цитуючи *Анаксагора* (цілком в унісон згадуваному щойно *Кузанцю*), писав: «Будь-яка річ походить від будь-якої речі, й будь-яка річ стає будь-якою річчю, й будь-яка річ повертається в будь-яку річ, адже те, що є серед стихій (власне, елементів. – Ю. С.), зроблено з цих самих стихій» [*Леонардо да Вінчі*. Избранные произведения: В 2 т. – СПб.: Изд. дом «Нева»; М.: ОЛМА-ПРЕСС, 1999. – Т. 1. – С. 124 [86]].

<sup>44</sup> Як це властиво неодушевленим речам, жодна з яких «не рухається сама собою, але рух її здійснюється іншими» [*Леонардо*. – Там само [87]].

чи іншою мірою – й поза-, або надпричинно <sup>45</sup>, подібно до свого небесного Отця.

Проте тепер такого догматично-усталеного або й просто некритичного підходу виявляється замало. Адже незрозумілість чи лише умовна зрозумілість речей перед лицем того нового розуміння людської іманентності, що потроху визріває на тлі нової дійсності життя, вимагає, в свою чергу, якоїсь нової відповіді на старе питання про безумовний критерій осягання й краси природного світу.

І ось уже *Дюрер* на зламі XV–XVI століть, як відзначав *Е. Панофський* у «Дюреровій теорії мистецтва» (1915), починає настійливо шукати такий критерій, прагнучи навчитися відрізняти «умовно прекрасне» тіло від безумовно потворного. Він прямо каже, що природні форми є гармонійними не самі по собі, не у своїй безпосередній очевидності, а завдяки тому, що природа підкоряється певному внутрішньому закону <sup>46</sup>. Той закон приховано діє в усіх її конкретних проявах, дозволяючи в разі потреби виправити ті чи інші конкретно-матеріальні перекручення. Тому людині нема чого ані вигадувати, ані безпосередньо спостерігати. Треба лише цілком об'єктивно пізнати той закон, розгледіти його за нашаруваннями речовини або за допомогою математики <sup>47</sup>, або ж через долучення до традиції <sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Як це властиво особистісно визначеним речам і найперше – людині як природній особистості *par excellence*, тобто такій специфічній природній речі, яка осягнула власну причину як своє істинне місце в природі (й тим саме опанувала себе, а відтак і саму природу). Пор. з цього приводу зауваження *Піко* в «Промові про достоїнство людини», якій небесний Отець «дав сім'я й зародки різнорідного життя»: «О, найвище й пречудове щастя людини, якій дано володіти тим, чим забажає, й бути тим, чим хоче!» [*Піко делла Мірандола*. Речь о достоинстве человека // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: В 5 т. – М.: Изд. Академии художеств СССР, 1962. – Т. 1. – С. 508]. Згадаймо також прямо пов'язану з проблематикою свободи волі *Макиавеллієву* інтуїцію людської доблесті, що протистоїть Фортуні, за якою в *Макиавеллі* криється не просто Необхідність, а й Сам Бог, у пропорції 50 : 50. Див. докладніше щодо цих сюжетів у: *Сватко Ю. І.* Теофан Прокопович і європейське Відродження..., 2002. – С. 200–204.

<sup>46</sup> Це відчуває навіть такий «найвизначніший ентузіаст та еквілібрист будь-якого життєвого практицизму» [*Досев А. Ф.* Эстетика Возрождения, 1982. – С. 407], справжній співівець досвіду й зовсім не кабінетний вчений, як *Леонардо*. Ось він упевнено стверджує: «Досвід не помилляється...» [вказ. тв. – С. 90 [28]]. А ось цілком звично для сучасного дослідницького вуха констатує: «І хоч природа починається з причин і закінчує досвідом, нам потрібно йти шляхом зворотним, тобто починати з досвіду й із ним віднаходити причину» [там само [26]]. Аж раптом: «Немає дії в природі *оє*» причини; осягати причину, й тобі не потрібен досвід» [там само [27]].

<sup>47</sup> Така математизація артистичної творчості повертає нас до відомих числових інтуїцій ренесансних неоплатоніків.

<sup>48</sup> У традиції забезпечується повторюваність факту, отже – необхідна статистична «прозорість» дослідження як передумова переходу до власне наукового (в «часному розумінні»), або вивідного, типу знання.

Чим же за таких умов обертається саме мистецтво?

Очевидно, що мистецтво обертається тут своєрідною «теорією предмета», або науковим знанням. Що ж до вільного в безпосередньому наслідуванні природних форм митця-артиста, то він перетворюється на своєрідного «науковця» – дослідника притаманних таким формам внутрішніх закономірностей. І ця закономірність і науковість, як ми побачимо згодом, стануть провідними принципами наступної доби.

### § 3. Криза артистично-мистецького розуміння людської особистості

Отже, вільний у межах власної «жаги до творчості» ренесансний митець починає логізувати. І тут нараз постає законотвірне питання: «Чого потребує таке логізування?».

Зрозуміло, що будь-яке логізування обов'язково передбачає ту чи іншу форму фіксації отриманого результату, ту або іншу форму рефлексії щодо самої рефлексії. Простіше кажучи, мова йде про певні виставлені розумом «правила гри» – правила творчості й правила звичайної життєвої поведінки взагалі. Відтак ця запропонована *Дюфером* ще досить нейтральна спроба наново раціоналізувати природу має ускладнитися. І вона дійсно значно ускладнюється вже в маньєризмі *Б. Челліні*, французької «школи Фонтенбло» (пор. творчість *Андреа дель Сарто*), *Ель Греко* або в його цікавих північних «відгомонах» (*Брейгель Старший*, *Босх* etc.).

Одна справа – осягати принципи організації світу, перебуваючи в кордонах його природно-особистісного розуміння. Тут природа являє собою межу втілення особистості, а сама особистість виступає як межа розуміння природи. Тож замість того, щоб віднаходити правила існування будь-якої речі, досить, за прикладом старого *Леонардо*, просто тикнути в неї пальцем. Але зовсім інша річ, коли особистість прагне перетнути цю межу, щоб віднині самостійно й на свій манір давати природі правила, чого врешті й запрагнув маньєризм в особі щойно згаданих його представників <sup>49</sup>. Мало не героїчно прориваючись

<sup>49</sup> Пор. у зв'язку з цим характерну для ідеології тодішнього маньєризму думку відомого італійського теоретика літератури *Лодовіко Кастельветро* (1505–1571): «Багато краще й у поезії й у красномовстві виявить себе той, хто пізнає досконале мистецтво, аніж той, хто володітиме досконалою природою...» [*Лодовіко Кастельветро*. «Поетика» Аристотеля, изложенная на народном языке и истолкованная // Литературные манифесты западноевропейских классицистов. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1980. – С. 89 [2, 1]].

за кордони природи й тим порушуючи власну безпосередню гармонію природно-особистісного синтезу, особистість у такий спосіб розчиняє природне буття речей у собі, владно підкоряє його власному суб'єктивному баченню, надає йому й узагалі позаприродного виміру<sup>50</sup>.

Об'єктивізуючись у винайдених і сформульованих нею правилах розуміння будь-якої речі<sup>51</sup>, особистість водночас суб'єктивізує буденну повсякденність природних речей, що самі по собі нараз виявляються суцільною *вірогідністю*, у своїх умовно-алегоричних фантазіях<sup>52</sup>. І тоді в картинах пізнього *Босха* трохи зникають кордони між *інфернальним, земним і райським* життям, а повсякденність звичних (а відтепер – умовно реальних<sup>53</sup>) явищ обертається пекельними фантазмами. Так артистизм природної особистості поступається місцем справжньому героїчному трагізму зродженої пізнім Ренесансом людини-титана, яка заступила нормативну межу своєї безпосередньо-природної гармонійності.

Справжнім апофеозом такого індивідуалістичного пориву за власну природну обмеженість, за межі «мачухи природи» (!) [Джордано Бруно. О героическом энтузиазме. – К.: Новый Акрополь, 1996. – С. 33] виглядає засвідчений у трактаті *Ноланця* «Про героїчний ентузіазм» примат цієї по-новому зрозумілої творчості над наслідуванням. І вже менш ніж за два століття вченому німцю *Канту* залишиться лише зафіксувати цей надприродний порив в остаточно сформульований ним так званий «проблемі суб'єкта». Того самого суб'єкта, який видобуває весь світ із власної голови.

<sup>50</sup> «Я – герой! – наче каже така особистість, – ото ж, я маю утвердитися й утвердити весь світ за правилами, що вже не дані безпосередньо, а ще тільки мають бути віднайдені *resp.* осягнуті в моїх власних пориваннях, в моєму власному творчоволовому становленні».

<sup>51</sup> Як її, речі, розумних засадах *resp.* принципах.

<sup>52</sup> Відтак речі, втрачаючи свій власний особистісний вимір, *самі по собі* перетворюються на *фікції*, стають абстракцією, певною метафорою власної – втраченої – справжності.

<sup>53</sup> Через власну невизначеність, отже – саме умовність, коли за явищами речей не видно того, що саме являється, – їхніх сутностей. Той, хто опиняється віч-на-віч з цим світом сліпого емпіризму, не озброєний правилами розумної поведінки в ньому, може бути впевнений, що тут для нього завжди знайдеться індивідуальна «кімната жахів». Додам, що ця ситуація, коли голий емпіризм паралельно породжує справді нестримну фантазію, яка не стільки пояснює світ, скільки *натякає* на його очевидну дивовижність, багато що здатна прояснити в історії англійської літератури, де регулярно з'являються щодалі нові й нові «аліси», «хобіти» чи «гаррі поттери».



#### § 4. Криза ідеалу природної особистості

Звичайно, остання інтерпретація має цілком належати Новому часу, який остаточно втрачає раніше засвідчену безпосередність природної особистості як родову ознаку ренесансної епохи. Що ж до цієї останньої, то критичний момент розпаду її наріжного ідеалу якраз і вхоплено у філософуванні *Ф. Бекона*.

Уся філософія *Бекона*, з одного боку, просякнута ще ренесансним замилюванням всемогутністю людини, а з іншого – вже привносить у це замилювання деякі принципово нові риси. Звичайно ж, *Бекон* теж у своєму суто ренесансному вдивлянні в пістряву чуттєвість безпосередньо побаченого світу одиничних речей намагається віднайти останні принципи усієї цієї матеріальності. Проте, хоча філософ шукає їх у самій же матерії, однак йому цілком зрозуміло, що сліпий не може бути поводитирем для сліпого, тобто сама по собі вся ця сліпа чуттєвість ніяк не здатна обґрунтувати власні розумні підвалини.

Чому справа стоїть саме так?

Та хоча б тому, що в матерії діють лише *фактичні*, тобто випадково-ймовірні, сказати б, «індуктивні» причини. Що ж до кінцевих причин речі, які тільки й забезпечують її справжню іманентність в тут-світі, то вони для *Бекона* мають цілком очевидний сутнісний характер, відбиваючи загальноренесансне причинне *resp.* сутнісне, отже – творчо-оформлювальне розуміння надсвітowego Абсолюту.

А відтак безформна сама по собі матерія в речах завжди виступає певним чином оформленою завдяки цілком нематеріальним формам, серед яких одні визначаються як прості, або первинні (пор. кількість), а інші – як вторинні. Тож, як бачимо, з-поза цих беконівських «форм» виглядають стародавні вчення *Платона* (про ідеї) й *Арістотеля* (про форму і матерію). Ось саме такі форми і є справжнім законом для своїх безкінечно різноманітних явищ. І тому бути іманентною річчю передусім означає тут бути *оформленою*, або ж сутнісно визначеною, річчю. Лише така на певний кшталт оформлена річ має значення для всього іншого, що не є вона сама.

Але ж для розуміння того, в який спосіб це значення стає реальною підставою для філософського спілкування з річчю, або ж спілкування по суті, важливо не тільки визначитися

з проблемою іманентності (і, таким чином, окремості й неподільності) речі, але ще й обов'язково зрозуміти, як саме річ відкривається *іншому*.

Тут і виявляється, що форма речі, як наголошує сам *Бекон* у «Новому Органоні»<sup>54</sup>, співвідносить її з усесвітом, тобто визначає річ як природну річ, або явище. Сама ж по собі річ остаточно визначається тільки по відношенню до людини. Саме з цього ще цілком антично-середньовічного (в аспекті розуміння форми речі) й цілком ренесансного (в аспекті розуміння ролі й місця природної особистості в тут-світі) вчення *Веруламець* і робить свої далекоглядні висновки. І вони належать вже не передуючим епохам, а наступній добі й навіть нашому сьогоденню. Адже він прямо каже, що суть людського знання полягає у відкритті форм речей завдяки «практичній» частині наук про природу, тобто механіці й науково-технічній магії, які саме й забезпечують спілкування людини з природним світом.

Таким чином, остаточною метою того своєрідного науково-магічного спілкування є саме *преображення природи*. Мова йде, як влучно формулює *Лосєв* у своїй «Естетичі Відродження», про «досягання чудес науково-технічним шляхом» [*Лосєв*, 1982. – С. 492] через відкриття і знання потаємних форм матеріальних речей, отже – повне оволодіння ними<sup>55</sup>. Саме ці своєрідні «сциєнтизм» і «техніцизм» й відрізняють учення *Бекона*

<sup>54</sup> Див. у: *Бэкон Ф.* Новый Органон. Книга вторая афоризмов об истолковании природы, или О царстве человека // *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 138–139.

<sup>55</sup> Тут є сенс пригадати, крім ентузіастичного кипіння *Дж. Бруно*, один украй цікавий новочасний текст, автор якого завжди промовляє до кінця те, на що інші лише боязко натякають. У ньому беконівське преображення природи завдяки подоланню людиною власних природних кордонів постає у своєму істинному світлі. Ось цей текст, який вкладено у вуста пристрасної дружини *Д'Естерваля*, одного з персонажів садовської «Юстини»: «...можливо, я більше за всіх вас страждаю від посередності злочинів, які природа дає мені можливість коїти. В усьому, що ми робимо, я бачу лише ображення ідолів і живих істот, але дістатися до природи, яку я так прагну образити? Я бажала б зруйнувати її плани, перервати її рух, зупинити біг зірок, розтрити світла, що плавають у просторі, знищити все, що їй служить, захистити все, що їй шкодить, одно слово, втрутитися в усі її справи...» [*Маркіз де Сад.* Юстина. – М.: НИК, 1994. – С. 501]. Ті, кому тут почувався лише поворот сибірських річок чи інші знайомі нісенітничі епохи «великого стилю», взяли хибний слід, переплутавши наслідки з причиною. Перед нами саме повчальне завершення щойно згаданого палкого гімну ліберально-анархічній сваволі людини, автором якого є сер *Френсіс Бекон*. І в його карбованій коді, де «Марсельєза» побратала «Інтернаціонал» з підбитими фашистськими чобітьми, а незабутні постанови ЦК КПРС – з технологічними проривами Сіліконової долини, тихо згасає надія на справжню гідність і благоденство людини, яка підмінила синієство – сирітством. Див. докладніше про це у: *Сватко Ю. І.* Європа Сада, або Об'явлення від «божественного маркіза» // Наукові записки НаУКМА. Т. 19: Філософія та релігієзнавство. К.: KM Academia, 2001. – С. 41–47.

про всемогутність людини, яка переймає на себе функції Бога-Творця завдяки подоланню власної природної обмеженості та прориву до трансцендентального знання («гіпотез»), від його суто ренесансних попередників. І саме вони забезпечують усі ті нескінченні розмови про *індукцію*, якими навантажено й перевантажено беконівські трактати.

Отож ми визначили напрям зламу головного ідеалу Відродження в його власне особистісній складовій. Але ж зрозуміло, що порушення кордонів у межах здобутого Ренесансом природно-особистісного синтезу може йти й у протилежному напрямі, а саме – в напрямі виходу Природи *за межі* її особистісного осягання. Відтак Природа має набувати, і дійсно набуває за таких умов, принципово знеособленого виміру, тієї абстрактної «об'єктивності без самого об'єкта» зі специфічним присмаком *пантеїзму*, в якій згасає, буквально розчиняється й сам суб'єкт<sup>56</sup>, отож одночасно втрачається й уся ця лише уявна «об'єктивність».

Власне, саме щойно згаданий знеособлений пантеїзм XVI – першої половини XVII століття у виконанні *Петриці*, *Бруно* або *Кампанелли* поступово й приводить Відродження до такого емпіризму, що має вже зовсім не ренесансний характер. Тобто у того ж таки *Кампанелли* або, скажімо, у *Телезіо* суб'єкт фактично об'єктивізується лише у звичайному чуттєвому сприйнятті, а відтак людське знання виявляється обмеженим сферою явищ. Що ж до суті цих явищ, то вона трактується як цілком непізнана. Тож, врешті-решт, залишається незрозумілим ключове питання: як можна й узагалі мати якесь знання без будь-якої інтелектуальної обробки наявної зовнішньо-емпіричної пістрявості? Адже голий емпіризм у вигляді такого примітивного сенсуалізму, зациклюючись на відчуттях<sup>57</sup>, ніколи не сягав успіхів у відкритті ідеальних принципів буття, бо ніщо в ньому самому й не вказує на таку очікувану ідеальність.

Цей безладний і хибний сенсуалізм, звичайно, виростає ще на яскравих чуттєвих інтуїціях Відродження як доби панування саме природної особистості. Ось ці інтуїції й спонукають філософів шукати незрозумілі принципи природного буття в самій матерії без чіткого осягання їхньої ідеальної природи. Такий

<sup>56</sup> Це є «об'єктивність», у якій сам суб'єкт ніяк не зацікавлений (бо вона саме *знеособлена*), тож їй просто-таки нізвідки дізнатися про цю свою «об'єктивність», власне – засвідчити її.

<sup>57</sup> Тобто обмеживши сферу знання речей спостереженням самих лише змінних явищ замість уздріння їхніх чистих сутностей, або форм, як справжніх смислових причин будь-якої речовинності взагалі.

сенсуалізм неодноразово буде нагадувати про себе вже за Нових часів у просвітницьких ремінісценціях локківського або гассендіансько-кондильяківського штибу, аж поки вся ця закритість світу об'єктів не обернеться знаменитою кантівською «річчю самою по собі».

Але то буде не єдиний наслідок перетинання Природою межі свого власне особистісного осмислення. Проблема полягає в тому, що, опиняючись віч-на-віч з таким знеособленим світом природних речей, людина має визнати власне безсилля стосовно спроб реально-життєво охопити конкретне розмаїття всесвіту. Такий всесвіт втратив природну особистісну межу, тобто власну розумну *визначеність*, й відтак поринув у «чорну діру» (О. Ф. Лосєв) дурної безкінечності сліпого становлення світового «казна-чого». й відтепер людина, яка волею долі заблукала в цій темній і нудній порожнечі *Ньютонового* простору, – то лише мала піщинка в безкраїх світах, принципова знеособленість (а відтак – позарозумність, позачутливість, позажиттєвість і позайменованість) котрих веде до інтерпретації природи як грандіозного *механізму*.

Як гвинтик цього механізму, людина є лише моментом нескінченних лічильних операцій (що суб'єктивно осягаються нею як *прогрес!*<sup>58</sup>) з бездуховними, отже – зовнішньо-чуттєвими фактами. Очевидна матеріальність усіх таких фактів, з одного боку, забезпечує їхню часово-просторову вимірюваність, а з іншого – унеможлиблює їхнє одночасне перебування в одному місці<sup>59</sup>. Отож, вони:

1) є тотожними собі, займаючи, за *Локком*, певне визначене місце в системі по відношенню до інших суміжних з ними фактів (= принципово *відносна* тотожність речі);

<sup>58</sup> А насправді відображають сам початок модерних спроб ототожнення Бога й світу, здійснення цього звичного для Європи синтезу безкінечного і скінченного, але в аспекті й засобами скінченного задля принципової абсолютизації цього останнього. Очевидно, що за граничний вимір будь-яких розвинутих інтуїцій безкінечного й скінченного править не що інше, як *число*. Тож саме так актуалізується для Нових часів стара арифметична інтуїція цілого й дробового (синтез яких і дає безкінечність), що готує ґрунт для специфічно новочасного вчення про безкінечно малі (згадаймо *Ляйбніца* чи *Гегеля*), за яким криються суцільний потяг, ризик, рух, самоневдоволеність автономної людини без огляду на власні трансцендентні засади, той вічний пошук, без якого неможливо уявити собі ані європейський романтизм, ані сучасний «пошуковий» стиль навчання (див. у: *Сватко Ю. І. Освіта у Світі Людини і глобальні виклики часу* // Наукові записки НаУКМА. – Т. 47: Педагогічні, психологічні науки та соціальна робота. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2006. – С. 7–13), ба навіть самого життя.

<sup>59</sup> Пор. антитипію, або сприйману матеріальну густину, в *Локка* чи *Ляйбніца*. До речі, *Локк* у «Нарисі щодо людського розуміння», спеціально досліджуючи проблему тотожності-відмінності, пише: «...ніколи не визнаючи й не уявляючи собі можливим, щоб дві речі того ж таки роду могли існувати в одному й тому ж місці та в один і той же час, ми робимо слушний висновок, що певна річ, що існує де-небудь і коли-небудь, виключає будь-яку іншу того ж таки роду й лише сама знаходиться там» (*Локк Дж. Опыт о человеческом разумении* // *Локк. Сочинения: В 3 т. – М.: Мысль, 1985. – Т. 1. – С. 380*).

2) водночас є окремими у своїй відмінності від будь-яких інших фактів системи (= принципова позапокладеність<sup>60</sup> речі);

3) у своєму існуванні підкоряються не законам чистого смислу, а законам факту як законам періодичної повторюваності власного фактичного розташування й визначення у просторі й часі (= гола емпірична фактичність речі);

4) однозначно визначаються в межах системи з огляду на свої місце і функцію в ній (*Локк, Декарт, Ляйбніц, Кондильяк*), отже, засобами математики й експериментальної науки<sup>61</sup> (= функціональна визначеність речі в класифікаціях у душі *Ліннея*);

5) у власній однозначній визначеності виражаються завдяки системі знаків, що пов'язані з ними одно-однозначними співвідношеннями, які, в свою чергу, мають підстави в природі (пор. геометричні фігури або числа) чи встановлюються на довільних, умовно-конвенційних засадах<sup>62</sup> (= конвенційно-знакове вираження речі).

<sup>60</sup> Мова йде про те, що річ визначається зназовні, отже, у своїй фактичній *частковості*, а це, зі свого боку, й зумовлює необхідність індукції.

<sup>61</sup> Позапокладеність речі в сенсі «чистого» *res*р. математичного простору й часу поза її матеріальним «наповненням» означає можливість її визначення не на підставі неї самої як такої (про це нічого не відомо), а на підставі сполученості з іншими речами лише в аспекті взаєморозташування й механічної послідовності їхньої появи в просторі-часі, тобто саме з точки зору *математичної* необхідності. З іншого боку, позапокладеність речі в сенсі емпіричного *res*р. фізичного простору й часу, тобто саме з урахуванням її матеріального «наповнення», означає можливість її визначення не на підставі неї самої як такої, тобто не з огляду на її власну суть (про це знову ж таки нічого не відомо), а на підставі її фізичної сполученості з іншими речами в аспекті фізично-матеріальної, або каузальної (= причинно-наслідкової), взаємодії, інакше – саме з точки зору *фізичної* необхідності. Характерно, що і в першому, і в другому випадку підстава для визначення речей і встановлення зв'язку між ними є суто зовнішньою, тобто цілком *механічною*, а математична і фізична необхідність є неусувними формами необхідності для формально-логічної думки. Така думка за відсутності внутрішньої підстави мислення у вигляді ейдетичної смислової «картинки» послуговується ще й *мотиваційною* необхідністю («видимою зсередини причинністю») – з огляду на наявність часово-просторово визначеного суб'єкта, а також *логічною* необхідністю – у вигляді знаменитих логічних законів, що дають змогу зводити істинність суджень «на яку-небудь зовнішню (по відношенню до даного судження) підставу» [*Лосев* А. Ф. *Музыка как предмет логики* // *Лосев* А. Ф. *Бытие – имя – космос*, 1995. – С. 433, 434]. Відтак в останньому випадку маємо або *формальну* істинність (у разі зведення одного судження на інше), або ж *матеріальну* істинність (у разі зведення судження на безпосередній – зовнішній чи внутрішній – досвід) [*там само*. – С. 434].

<sup>62</sup> У зв'язку з двома останніми моментами *Ляйбніц* у начерку «Що таке ідея» зазначає: «...той, у кого є метод, користуючись яким віч може наблизитися до речі, тим самим ще не має її ідеї... необхідно, щоб у мені було дещо таке, що не стільки приводило б до речі, скільки виражало б її». Й трохи далі: «Зрозуміло також, що одні вирази мають підставу в природі, інші ж, принаймні почасти, базуються на сваволі. До останніх належать вирази, які утворюються за допомогою слів або знаків» (див.: *Ляйбніц* Г. В. *Что такое идея* // *Лейбниц* Г. В. *Сочинения*: В 4 т. – М.: Мысль, 1984. – Т. 3. – С. 103–104).

У цілому ж цей новочасний розсудково-знаковий родимчик, який і виліпив сучасну людину з усіма її *відкриттями, формальною систематикою понять і речей*, а також *знаково-мовними іграми* та антитезою *мислення* (пор. континентальний раціоналізм) і *чуттєвого сприйняття* (пор. острівний емпіризм британців) уже всередині самого ж мислячого суб'єкта, тобто в його власній розумовій діяльності [Лосев. Діалектика мифа, 2001. – С. 484], призводить до остаточного зламу попереднього ідеалу природної особистості.

Звідси – палке бажання людини Нових часів віднайти себе в цьому «прекрасному новому світі» й надалі бути собою на нових засадах і з огляду на принципово нові правила гри. Тут і б'є час раціонального суб'єкта, якому в нас – через важливість цього сюжету для долі сучасної Європи – буде приділено спеціальний розділ.

### § 5. Криза ідеалу природної загальності релігійного почуття

Продовжуючи аналіз смислу руйнівних тенденцій у межах власне ренесансної системи ідеалів, варто ще раз наголосити: пізній Ренесанс справді відкриває можливість для подальшої знаково-системної інтерпретації світу природних речей наукою Нового часу. Але остаточно напрям такої інтерпретації окреслюється після досягання перетворень у межах четвертого з виставлених раніше (див. § 1) ідеалів – ідеалу релігійного.

Зрозуміло, що згадана розсудково-знакова лихоманка не могла не зачепити такої важливої сфери життя, як релігія. Адже саме релігія, кінець кінцем, є «відповідальною» за накладання справжньої, реально причетної до абсолютної, *мірки* на всі суспільні процеси, «прогреси» чи «катастрофи». Окрема ж *resp.* приватна людина шукає тут не абстрактно-теоретичних, а справді життєвих відповідей на ключове питання про можливість та обставини для себе і світу в цілому щодо остаточного повернення до власної справжності. А це і є знайоме по сьогодні питання про так званий «кінець світу», яке в Європі найкраще вміла формулювати середньовічна доба<sup>63</sup>.

<sup>63</sup> Стосовно такої постановки питання – див. у: Сватко Ю. І. Два світи християнського Середньовіччя і шляхи кінцевого синтезу: досвід Бл. Августина // *Магістеріум*. Вип. 9: Історико-філософські студії. – К.: Стілос, 2002. – С. 73–78; *Він же: ...Між іншим, і «цивілізація жесту»* (кілька штрихів до розуміння латинського християнського Середньовіччя як окремого культурно-історичного типу) // Ж.–К. Шмітт. Сенс жесту на середньовічному Заході. – Х.: Око, 2002. – С. 5–116.

Відтак, повертаючись до релігійних декорацій, у яких відбувається тематизована мною як спеціальний предмет дослідження зміна епох, варто зазначити ось що.

Як ми пам'ятаємо, ренесансний ідеал, що діяв у цій царині, прямо вказував на природну загальність релігійного шляху людини до Бога. Поки синтетичний характер природної особистості ніяк не порушувався, мова йшла лише про перехід релігійних форм до нової, незвичної для них *світської* виразності, що особливо позначилася на церковному мистецтві. Тут замість середньовічного досвіду краси, що у власному смислі співвідноситься лише з однією – саме Абсолютною – Особистістю, Ренесанс якраз і видобував свій досвід краси природно-особистісних речей в її вже самостійному (тобто власне світському), а не утилітарно-культовому розумінні.

Аж ось, коли у своєму титанічному прагненні перейти власну природну межу людина пізнього Відродження забажала одночасно обійняти всі релігії взагалі та зробити себе їхнім остаточним виміром, відразу виявилось очевидне. Жоден окремий культ і жоден окремий догмат просто не в змозі втримати на собі настільки пістряву і внутрішньо суперечливу мішанину релігійних ідей і культових дій. Точніше, як слушно зауважує О. Ф. Лосєв у своїй неодноразово згадуваній на цих сторінках «Естетиці Відродження», охопити всі ці релігії «в порядку іманентної суб'єктивності можна було лише розсудково, в понятті й у крайньому разі лише морально» (див.: Лосєв. – Вказ. тв. – С. 553–554), тобто абстрактно-схематично або – спеціально в аспекті виразності, «для-іншого» – суто віртуально-знаково.

Але ж відмова від культової специфічності таїнств, від церковної ієрархії й церковної традиції, взагалі – від Святого Передання задля вільного спілкування з Христом поза такі вузькі для творчо-титанічної особистості культові рамки й одночасно поза такий неосяжний у своїй безмежній знеособленості всесвіт (див. вище) саме й означала остаточну *деструкцію* специфічно світської релігійності Відродження в абстрактній метафізиці *протестантства* на тлі ідеї релігійної *толерантності*<sup>64</sup>. Тому протестантство, як про це ще доведеться сказати

<sup>64</sup> Вкрай характерним тут видається самий потяг протестантства до природничих наук. Ось що пише з цього приводу К. Ясперс у «Духовній ситуації часу»: «Творення стало предметом людського пізнання, яке спочатку ніби відтворювало у своєму мисленні думки Бога. Протестантське християнство поставилося до цього з усією серйозністю: природничі науки з їх раціоналізацією, математизацією й механізацією світу були близькими до цього різновиду християнства» [Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 299].

в наступному розділі, зрештою, й перетворилося на ключову релігійну віху на шляху Європи до Нових часів.

## § 6. Криза життєвих засад ренесансної комунікації і ствердження комунікативної функції знака.

### Знаковий простір життя і новочасний тип спілкування

Нарешті, у зв'язку з комунікативним ідеалом ренесансної доби [Сватко Ю. І. Теофан Прокопович і європейське Відродження..., 2002. – С. 208] треба відразу зауважити, що він, звичайно, також зазнає певних змін.

З одного боку, тут виникає розуміння нової – знеособленої й лише умовної – іманентності природних речей-механізмів (див. § 4), чия субстанційність утверджується іззовні людським суб'єктом у тією чи іншою мірою довільних (див. там само) актах означування-йменування. Звичайно, таке утвердження-підтвердження взагалі виявляється можливим лише тоді, коли є певна відповідність (в ідеалі – гармонія) між ідеєю речі (бо ж річ, як ми побачимо далі, цілком схоластично розуміється епохою як певна ідеальна, точніше – логіко-поняттєва конструкція) та ідеєю розуму, який маніпулює з ідеєю речі за допомогою знака, або ширше – мови <sup>65</sup>.

З огляду на це *Ляйбніц*, розмірковуючи над принципами спілкування між субстанціями у трактаті «Нова система природи і спілкування між субстанціями, а також про зв'язок, що існує між душею і тілом», зауважує: «...оскільки організована маса (власне, тіло. – Ю. С.), у якій знаходиться точка зору душі (і яка виражається останньою більш близьким способом), у свою чергу, є готовою до дії сама по собі, відповідно до законів тілесної машини, в той момент, коли цього бажає душа, – причому одна *не порушує* (курсив мій. – Ю. С.) законів іншої...» – то це взаємне співвідношення, наперед установлене в кожній

<sup>65</sup> Маючи на увазі мову природи (згадаймо *Ляйбніца*), що діє в такій системі пізнавальних координат, єпископ *Берклі* слушно зауважує у своєму «Сейрисі...»: «Ця мова, або мовлення, вивчається з різною мірою уваги й тлумачиться з різною мірою вміння. Але саме тією мірою, якою люди вивчили та помітили її правила й можуть правильно її тлумачити, про них і можна сказати, що вони знають природу. Тварина подібна до людини, яка чує дивне мовлення, але нічого не розуміє» [Беркли. Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований, касающихся достоинств дегтярной настойки и разных других предметов, связанных друг с другом и возникающих один из другого // Беркли. Сочинения. – М.: Мысль, 1978. – С. 477].



субстанції універсуму, [саме] й здійснює те, що ми називаємо їхнім *спілкуванням*; єдино в цьому й полягає зв'язок між тілом і душею» [Лейбниц Г. В. Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душой и телом // Лейбниц Г. В. Сочинения: В 4 т. – М.: Мысль, 1982. – Т. 1. – С. 278–279].

Така взаємовідповідність (або, як кажуть логіки, однозначність) ідей, у свою чергу, вимагає взаємовідповідності ідеї і знака. Й така ж взаємовідповідність має бути саме однозначною, оскільки ця вимога і є умовою збереження тождественності й самої ідеї, і знака ідеї. Вона – і про це вже йшлося в § 4 – підтримується цілком зовнішньо-механічним визначенням тождественності речі за її місцем у конкретній класифікаційній побудові <sup>66</sup>. Саме стосовно цієї останньої Локк у XXVII главі «Нарису щодо людського розуміння», ідентифікуючи її як «індивідуальне життя» (!) живої речі й хранительку її самототожності, а відтак і субстанційності, пише: «...ця організація, яку має в будь-який момент якась сукупність часток *матерії*, є в цій конкретній речі чимось особливим та відмінним від усіх інших речей і являє собою те індивідуальне життя, яке до й після даного моменту постійно існує в одній і тій самій безперервності частин, що непомітно змінюють одна одну...» [вказ. тв. – С. 383].

Та все це лише один бік справи.

З іншого ж боку, оцінюючи новочасні зміни в комунікативному ідеалі ренесансної доби (див. § 1), треба зважати на те, що вже у XVII столітті з'являється новий, позаприродно-довільний,

<sup>66</sup> Бо ж класифікації Ламарка або Ліннея – діти саме механістичного віку, один зі знамих пророків якого, Локк, прямо зазначає, що «ідея місця є лише *відносним положенням*» (курсив мій. – Ю. С.) якоїсь речі» [Локк. – Вказ. тв. – С. 220]. Пор. більш близьку за часом інтерпретацію «класифікаційності» як спільного принципу письма у випадку *де Сада*, *Фур'є* або *Лойоли*, як її сформульовано Р. Бартом: «...одне й те саме сластолюбне класифікування, те ж палке розчленування (тіла Христового, тіла жертви, людської душі), та ж одержимість обчисленнями (підрахунок гріхів, катувань, пристрастей і самих помилок у обчисленнях), та ж образна система... В атмосфері цих текстів неможливо дихати: втіху, щастя, комунікацію вони ставлять у залежність від порядку, який не визнає компромісів» (цит. за: *Маркиз де Сад і XX век*. – М.: РИК «Культура», 1992. – С. 247). Цікаво, що у Барта епохи S/Z класифікація від абиякої абсолютно умовної точки є вихідною операцією з річчю *resp.* текстом (див. у: *Барт Р. S/Z*. – М.: РИК «Культура»; Изд-во «Ad Marginem». 1994. – С. 14), і це приводить дослідника до методологічно значущого висновку: «...будь-який текст отримує існування лише після того, як він зазнає класифікації відповідно до власної цінності» [там само. – С. 17].

вимір людської особистості, де принципово рівні за силами титани (тирани) – носії «ідейної» правди про світ і речі світу мають дотримуватися певних суспільних угод, аби просто-таки не повбивати один одного. Саме так – у системі відповідних комунікативних практик, пов'язаних із тотальними кодифікацією й унормуванням життя <sup>67</sup>, – починає складатися той визначений у розумі зовнішній кордон людської особистості, зрозумілої, у свою чергу, в аспекті раціонального суб'єкта, що його ми нині знаємо під назвою *прав людини*.

Й нарешті, оскільки вся змістовна цінність світу виявляється пов'язаною саме зі згаданим суб'єктом, який субстанційно об'єктивізує цей світ у власній означувальній діяльності (про що докладніше знову ж таки в наступному розділі), віднайдені ним на конвенційних засадах тією чи іншою мірою умовні імена-знаки речей світу відтепер мають вигляд передусім *повідомлень*.

Повідомлень, але для кого?

Та для того ж таки / такого ж таки суб'єкта, адже ніякого іншого розумного діяча в цьому конвенційно-«правильному» «світі без божества» не залишилося. Так у знака чи не вперше спеціально підкреслюється його *комунікативна* функція, яка за таких обставин набуває значення саме *конститутивної функції мови*.

Відповідно до всіх цих смислових «зсувів» у тогочасній Європі потроху складається до болю знайомий знаковий простір Нового Часу. Набуваючи виключного значення в оформленні життєвого світу новоєвропейців, він уже в ХІХ столітті завершально реалізується у таких варіантних, проте сутнісно тотожних «іпостасях»:

1) у філософії – через *позитивізм* (з його абсолютизацією емпіричного «факту» речі в аспекті соціально інтерпретованого *resp.* конвенційного знака <sup>68</sup>;

2) в соціології – через *марксизм* (з його абсолютизацією емпіричного «факту» «колективної» <sup>69</sup> людини в аспекті соціально ж інтерпретованого знака, який реалізується в таких самих «емпірико-фактичних», або знакових, галузях власності, суспільного виробництва й класових відносин <sup>70</sup>);

<sup>67</sup> Славні віки інституалізації властей, гартування європейських судових систем і європейських граматики.

<sup>68</sup> Пор. епістемологію *Конта – Мілля – Маха*.

<sup>69</sup> «Родової» – в термінах *Фейєрбаха*.

<sup>70</sup> Де конкретний спосіб виробництва і є емпіричним «фактом», що соціально інтерпретується як знак.

3) у лінгвістиці – через *структуралізм*<sup>71</sup> (з його абсолютизацією емпіричного «факту» мови в аспекті соціально інтерпретованого – лінгвістичного – знака).

Усі згадані тут власне життєві, світоглядні й культурно-філософські інтуїції зрештою провокують оформлення принципово нового *типу* спілкування, що характерний саме для Нового Часу як суттєва фізіономічна подробиця епохи. Цей тип можна було б попередньо визначити у такій формулі: **СПІЛКУВАННЯ НОВОГО ЧАСУ** є 1) необхідно-2) умовною й 3) методично-4) раціоналістичною 5) діяльністю 6) людського 7) суб'єкта, пов'язану з 8) відкриттям 9) природно-10) іманентних 11) «форм»-12) ідей 13) речей у 14) конвенційному просторі 15) чуттєво 16) визначеного 17) суб'єктивно-18) людського 19) знака, що 20) втілює 21) власну 22) конвенційність 23) для іншого в 24) системі 25) повідомлень на умовах 26) взаємно-однозначної 27) відповідності.

Або – простіше: спілкування відтепер постає перед європейцями саме 1) людським 2) простором 3) ідеальних 4) речей як принципово 5) конвенційних 6) знаків, що 7) субстанціалізуються 8) не тільки для самої людини, а й для усього 9) іншого їй як справжній 10) факт і справжня 11) реальність у специфічній 12) системі повідомлень, або в 13) знаковій комунікації.

І остаточно: новочасне спілкування – це 1) буття 2) людського 3) суб'єкта у 4) світі-5) схемі, зрозуміле в аспекті 6) конвенційно-7) знакової 8) комунікації із 9) собою.

## Розділ II. Перетворення природної особистості *resp.* людини Ренесансу на новочасного раціонального суб'єкта

... інтерес до всього, що межує з байдужістю,  
всерозуміння, що межує з нічогонерозумінням.

О. Мандельштам, Про природу слова.

У першому розділі мені вже доводилося згадувати про бажання новочасної людини віднайти себе у новому світі й надалі самоствердитися вже на принципово нових засадах. Звичайно, тут відразу постає величезна тема, яка називається «новочасний раціональний суб'єкт». Та, оскільки внутрішня логіка розгортання тексту вимагала попередньо розглянути проблему кризи

<sup>71</sup> Започаткований у творчості Ф. де Соссюра, що її було запіднено семіотичними ідеями Пірса – Морріса.

ренесансного ідеалу життя в цілому, зважаючи на всі структурні моменти цього ідеалу, окреме дослідження феномену новочасного раціонального суб'єкта досі залишалося наче «за кадром», хоча його й було анонсовано (розділ 1, § 4). Тож тепер, завершивши розгляд ренесансно-новочасної «кризи перехідного віку», є можливість спеціально зупинитися на цьому питанні. Зрозуміло, що раніше отримані висновки, відтак, з необхідністю буде уточнено.

## § 1. Народження новоєвропейського суб'єкта

Отже, як ми вже з'ясували, природно-особистісний синтез гуманістів, де «зросла людська особистість мріяла поки бути ще тільки домірною дійсністю» [Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения, 1982. – С. 395], зрештою виявляється поламаним. Ця руйнація починається, і про це також уже йшлося, ще всередині самого Ренесансу, коли з певних причин <sup>72</sup> живий середньовічний Абсолют обертається лише абстрактно-причинною, тобто саме формальною *конструкцією* Абсолюту. Така заміна живого знання Абсолютної Особи – християнського Бога логізуванням щодо Нього, коли вся повнота осягання принципово єдиного Божества поступається місцем редукованому трактуванню цього Божества в аспекті його окремих, на даний час актуальних для поцейбіччя моментів, нараз перетворює Божество на суцільну абстракцію <sup>73</sup>.

Звичайно, Бог є, між іншим, і Абсолютною Сутністю – як своєрідна Розумна Причина тварного світу, справжня Причина причин. У цьому сенсі цілком закономірно розглядати Його як Творця, наголошуючи на творчо-вольовій, оформлювальній інтуїції Абсолюту <sup>74</sup>. Проте Бог – то не тільки Сутність, не тільки Причина й не тільки Творець. Він ще – й навіть передусім – суцільне Над-, Яке вище від Буття, вище від Сутності, вище від Розуму, вище від Мудрості й вище від Імені. Відкриваючись світові у Своєму позитивному «Так!», Він, як це добре розуміли святі отці Сходу й Заходу, ніколи не зводиться на будь-яке

<sup>72</sup> Див. щодо цього хоча б у: Сватко Ю. І. Теофан Прокопович і європейське Відродження..., 2002.

<sup>73</sup> Адаже абстракцією й узагалі є будь-яка абсолютизація частки поза життєвою повнотою цілого.

<sup>74</sup> Адаже для причини діяти означає саме *створювати*, внаслідок чого і з'являються *смысловим чином* оформлені речі, що як образи наслідують Першообраз-Парадеїгму, де вони є саме так, як *мають* бути.

Своє визначення, але є його справжнім Джерелом. І якщо доба має досвід бачення й розуміння Божества щонайперше *сутнісно*, як Причини причин, це означає, що вона осягає Його як певну *схему*, потаєний Смысл якої безмірно ширший за її збіднений <sup>75</sup> Образ. Інакше кажучи, вона осягає Його саме абстрактно-схематично. А тому абстрактними тут виявляються й будь-які абсолютні трансцендентні регулятиви життя, всі найважливіші життєві правила й приписи.

Зрозуміло, така абстрактність має в поцейбіччі з усією його онтологічно обумовленою *різноцінністю* різні вияви й ступені. Скажімо, сама безпосередність акту Творення за наявності живого релігійного почуття дає змогу сприймати Природу як пряме Об'явлення про Бога і тільки надає релігійності відчутно *світського* характеру. І це дійсно мало місце за часів Відродження, що в цілому залишається релігійною епохою.

Аж ось, зафіксований раніше титанічний вихід ренесансної особистості за власні природні межі з певного моменту активно провокує європейців на пошуки нових, уже принципово поцейбічних засад, які відтепер замінили б старі абстрактні схеми життя. Це і є справжня революція – символ смислового кордону між двома сусідніми культурно-історичними епохами, а саме між Ренесансом і Модерном.

Зрозуміле бажання європейської людини віднайти себе у новому світі й надалі бути самою собою обертається в цьому разі вимаганням для себе а) всіх природних прав і б) вивільнення власної особистості від усього, що не є вона сама.

Набуваючи зазначених прав, точніше, переймаючи їх на себе, людська особистість здобуває можливість надалі субстанціалізуватися на власних засадах, самій бути усією можливою особистісною субстанційністю, власне – субстанційністю взагалі. Саме так вона може відчувати себе іманентно-незалежною ані від особистісно-субстанціонального Абсолюту (аж до справжнього *атеїзму*), ані від світу (як *світу-майстерні* А. Арно), чия доля відтепер перебуває в людських руках.

У результаті людська особистість обіймає місце природної особистості, одночасно утверджуючи принципову знеособленість самої природи і світу взагалі. Це означає, що тепер усі можливі цінності, весь можливий смысл і вся можлива розумність такого світу переносяться вглиб людської особистості.

<sup>75</sup> У даному разі саме *гуманістичний*.

Отож усе справді цікаве і значуще (аж до об'єктивності самих речей) має народжуватися й відбуватися саме тут, у глибинах людської суб'єктивності. Речі ж як такі відразу втрачають усю свою самостійну привабливість і навіть об'єктивність, свою субстанційну значущість і певність, яка може надаватися їм лише за трансцендентально-суб'єктивними забаганками людини.

Так народжується знаменитий новоевропейський суб'єкт. І вже у передмові до II-го видання своєї «Критики чистого розуму» (квітень 1787 р.) Кант прямо вказує на те, що «мати про що-небудь правильне апіорне знання він (дослідник. – Ю. С.) може лише в тому разі, якщо приписує речі тільки те, що з необхідністю випливає із вкладеного в неї ним самим відповідно до його поняття» [Кант И. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994. – С. 16]<sup>76</sup>.

[Цей хід чудово відтворює О. Ф. Лосєв у невеличкому трактаті «Деякі елементарні роздуми щодо питання про логічні основи обчислення безкінечно-малих» [Лосєв А. Ф. Некоторые элементарные размышления к вопросу о логических основах исчисления бесконечно-малых // Лосєв А. Ф. Хаос и структура. – М.: Мысль, 1997. – С. 737]. Він пише: «...якщо всі цінності перенесено в людину, на її особу й суб'єкт, то що ж залишається на долю об'єктивного світу, все одно потойбічного чи поцейбічного? Зрозуміло, що чим інтенсивніший суб'єктивізм, тим більш пустим і беззмістовним виявляється об'єктивний світ. Чим напруженіший і складніший суб'єкт, тим більше [він] відмовляє об'єктивному світу в його об'єктивності; чим більш нервовий суб'єкт, тим більше бачить він в об'єктивності самого себе, а не саму об'єктивність, тим більш палко вибудовує він світ за своїми власними образом і подобою».]

Цілком очевидно, що народження новоевропейського суб'єкта, наділеного<sup>77</sup> такими велетенськими амбіціями й повноваженнями,

<sup>76</sup> Те, що мова тут іде саме про певну філософську традицію, доводить такий пасаж із цитованого вже невеличкого трактату Ляйбніця «Нова система природи і спілкування між субстанціями...», який побачив світ за століття до кантівської «Критики», а саме 1695 р.: «...оскільки, таким чином, наші внутрішні стани свідомості, тобто стани самої душі, а не мозку або окремих частин тіла, то тільки явища, що є супутніми для зовнішніх речей, чи, мабуть, істинні явища і немовби сні, що розташовані у правильному порядку, то необхідно, щоб ці внутрішні уявлення, що існують у самій душі, виникали в ній унаслідок її власного первісного устрою (відділено мною. – Ю. С.), тобто внаслідок її репрезентативної природи (здатної виражати зовнішнє для неї через відношення до її органів), даної їй від її створення і такої, що становить її індивідуальний характер» (Лейбниц. – Вказ. тв. – С. 278).

<sup>77</sup> Вельми актуальним для наших часів методом самозахоплення.

не могло не позначитися на всьому світовому ансамблі. Тож тут відразу виникає цілком закономірне питання про нові долі світу й речі у світі, який нараз опинився під п'ятою ще небаченого світового персонажа. Саме до них ми зараз і переходимо.

## § 2. Метафізичний раціоналізм

Таке вкрай специфічне світорозуміння, що було представлене в попередньому параграфі, у свою чергу призводить до того, що речі світу, фактично, втрачають власний об'єктивно-субстанційний вимір на користь людського суб'єкта.

Інакше кажучи, речі утверджуються вже не на собі, а на такому суб'єктові. Логіка цього онтогносеологічного «ходу» за даних обставин видається очевидною. Адже відтепер уся об'єктивна субстанційність прописана за людською особистістю як істинною підосновою цього «найкращого зі світів». Що ж до онтологічної структури речі, що звичайно складається з ідеї, або форми, яка осмислює-оформлює матеріальний субстрат, і субстанції-субстрату <sup>78</sup>, що втілює на собі цю ідею-форму, то на долю самої речі залишається лише втілювана нею ідея як її єдиний власне об'єктивний вимір <sup>79</sup>.

Об'єктивно у світі речей існують лише ідеї.

Тому речі залишаються у так облаштованому світі вже не як *живі* речі, а як *об'єкти відчуттів*, або *джерела ідей*, що знаходять своє втілення на матеріальному субстраті. Що ж до іншого джерела ідей, то це, безперечно, діяльність розуму. Саме в цьому напрямі міркує так званий «матеріаліст» <sup>80</sup> Локк [вказ. тв. – С. 154, 155], коли, дещо нав'язливо аналізуючи свої знамениті модуси, субстанції й відношення <sup>81</sup>, всюди вважає їх саме

<sup>78</sup> «...не уявляючи собі, як... прості ідеї можуть існувати самостійно, ми звикаємо припускати певний субстрат, у якому вони існують і від якого походять, а відтак ми цей субстрат називаємо субстанцією» [Локк Дж. Опыт о человеческом разуме, 1985. – Т. 1. – С. 345–346].

<sup>79</sup> Пор. характерну заяву Кондильяка в «Нарисі щодо походження людських знань»: «Ми, власне кажучи, не створюємо ідей, а лише комбінуємо шляхом сполучення й розчленування ті ідеї, які ми отримуємо через органи чуттів» [Кондильяк. Опыт о происхождении человеческих знаний // Кондильяк. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1980. – Т. 1. – С. 131].

<sup>80</sup> Зрозуміло, що послідовним матеріалістом у точному значенні цього слова може бути лише навіжений, бо матерія врешті-решт виявляється знову ж таки певною *ідеєю*. Адже хто може похвалитися тим, що бачив, сприймав *etc.* матерію?

<sup>81</sup> Пор.: «Скільки б не складали й не роз'єднували складні ідеї, яке б не було безкінечне їхнє число й безмежна та різноманітність, з якою вони заповнюються й займають людську думку, я все-таки вважаю за можливе звести їх до таких трьох розривів. 1) модуси; 2) субстанції; 3) відношення» [там само. – С. 213–214].

розрядами ідей. Але, з іншого боку, саме так міркує і його непересічний опонент *Ляйбніц*, коли пов'язує свої знамениті субстанції-монади не з матеріальними, а саме з формальними (у старій традиції) атомами, що є невидимими і неподільними, тобто, власне, ідеальними.

Тут з необхідністю постає питання: «Як же позначається таке об'єктивне існування ідей на самих ідеях?».

Зрозуміло, що таке об'єктивне існування ідей замість об'єктивного існування живих речей є погибельним для самих ідей. Відриваючись від своєї реально-речовинної «підоснови» як необхідного моменту власного *виразного* обґрунтування, ідеї нараз обертаються *абстрактними* ідеями, розсудковими поняттями, а сам світ речей перетворюється на раціональну схему. Це якась суцільна *машинерія*<sup>82</sup>, за якою вже відчувається «стале-вий скік» майбутнього віку техніки<sup>83</sup>. І в рамках цієї смислово максимально спрощеної, але фактично гранично багатої й пістрявої машинерії<sup>84</sup> розігрується остання трагедія Ренесансу й середньовічної доби, що передує йому.

Тут стара релігія Абсолютної Особи – християнського Бога у живому діюванні молитви, таїнств і християнських чеснот має обернутися абстрактною раціональною мораллю<sup>85</sup>, стара теологія<sup>86</sup> як християнська наука про Бога Живого перетворюється на абстрактну метафізику із беззмистовним богом філософів, а справжня онтологія поступається місцем раціоналістичним

<sup>82</sup> Хай навіть ці «машини природи» у того ж таки *Ляйбніця*, який ще пам'ятає про їхнє божественне походження, на відміну від штучних механізмів Світу Людини «є так гарно озброєними (точніше, спорядженими. – Ю. С.) і такими неприступними для будь-яких випадковостей, що зруйнувати їх неможливо» [вказ. тв. – С. 276].

<sup>83</sup> Зрозумілої саме як техніки *керування* речами, що досягнуті в їхньому ідеальному схематизмі.

<sup>84</sup> Стосовно умов, за яких явлений, речовинний світ видається максимально простим і зрозумілим «по суті» (й, навпаки, вельми пістрявим і багатовимірним «за фактом»), інакше кажучи, з огляду на силу присутності Абсолюту в поцейбіччї звичного нам й інобуттєвого по відношенню до самого Абсолюту життя, колись чудово висловився О. Ф. Лосев у своїй «Філософії імені» [Лосев А. Ф. *Філософія имени* // Лосев А. Ф. *Бытие – имя – космос*, 1993. – С. 695]: «Чим менше проявлене те, що не являється, тим більш зрозумілим і простим є те, що явилось; чим більше проявлене те, що не являється, тим сильніше воно осягається й переживається, але тим загадковішим і таємничішим є те, що явилось». І трохи раніше: «Чим сильніше проявлено цю таємницю, тим символічніший образ, що народжується» [там сам]. Отже, додаю, на «полюсах» процесу залежно від сили апофатизму ми маємо справу або з гранично живим і багатовимірним *символом* або ж із одновимірним *знаком* – як згорнутим символом.

<sup>85</sup> Чим, зрештою, й закінчилися релігійні «ігри» *Канта*.

<sup>86</sup> Спадок європейських Середніх віків.



гносеології, епістемології та етиці розумника-суб'єкта<sup>87</sup>, на тлі якого вони тільки й можуть народитися. Божий світ живих речей відтепер постає як механізм – сума неодушевлених часток-«машин», які беруться поза їхнім живим зв'язком зі світовим цілим. Нарешті, живе спілкування сутнісно визначених на вісі «земне ↔ Небесне» речей<sup>88</sup> нараз підміняється раціоналістичним спілкуванням за допомогою умовних у своїй конвенційності знаків.

Бог виявляється в цьому «Новому світі» лише дійстичною обмовкою. Як правило, такі обмовки лунають нині лише в тих випадках, коли новочасні філософи раз по раз наштовхуються на *реальний* світ речей, що фактично силоміць вилучений з їхніх схематичних побудов. І зрозуміло, що будь-яке спілкування з таким Абсолютом – з огляду на попередні міркування щодо комунікативного потенціалу доби – не є справжнім живим спілкуванням у культурі, а є спілкуванням теж-таки метафізичним [*там само*], тобто саме абстрактно-раціоналістичним. Тому для нього не потрібна церква, а потрібен самий лише суб'єкт-мораліст, якими відтоді переповнений простір європейської інтелектуалістики і соціального проектування.

І ось цей суб'єкт залишається наодинці з цілим світом. Що ж за світ чекає на нашого мораліста? Спробуймо придивитися до цього пильніше.

### § 3. Природний механіцизм знеособленого світу

Як уже довелося зазначати в попередньому параграфі, поцейбічний тут-світ, узятий в цілому і сам по собі, повністю втрачає власний особистісний вимір. Як позбавлене субстанційності абстрактне поняття, або явище, що дане в аспекті ідеї, він перетворюється на просту суму неодушевлених часток, або на справжній механізм<sup>89</sup>. Принцип механізму передбачає, як відомо, що ані він сам, ані його частки а) не знають себе, б) не знають іншого собі, в) не знають самого факту цього не-знання.

<sup>87</sup> Пор. у: Лосев А. Ф. Некоторые элементарные размышления..., 1997. – С. 738.

<sup>88</sup> Власне, скінченно-безкінечних (за причетністю) й узагалі *живих* речей (бо що ж таке життя, як не та чи інша міра самопокладання розуму), взятих на тлі їхньої співісності, їхньої абсолютної Міри.

<sup>89</sup> У його живому субстанційному вимірі новочасний суб'єкт ніяк не зацікавлений, оскільки він нездатний охопити його самотужки. Власне, він і є тут найголовнішою субстанцією нового світу, символом субстанційності взагалі.

Найточнішим чином фіксує хід цього світового годинника Локк у своєму вченні про тотожність, як він формулює його у другій книзі «Нарису щодо людського розуміння».

Тотожність атома зводиться в Локка до часово-просторової визначеності неперервного тіла з незмінною поверхнею; тотожність об'єднання атомів – до незмінної маси складових, або тіла як такого; тотожність рослинного організму – до структурної організації його матеріальних часток, або власне тіла; тотожність тварини – до загальної системності будови як її даного в русі пристосування до загальної мети <sup>90</sup>; тотожність людини – до загальної системності будови духовно-матеріального *resp.* розумно-тілесного «організму» як його пристосування до співучасті у сталому житті; тотожність особистості як раціональної істоти – до свідомості як супутнього мисленню й відмінного від усіх інших «Я» <sup>91</sup> [вказ. тв. – С. 381–394]. Тож усяди ми бачимо тут механічне об'єднання часток цілого без розуміння ними себе, власного оточення й цілого загалом, тобто взятих у суцільній *нестямі*, коли ціле тримається лише якоюсь зовнішньою, інакше – *фактичною* необхідністю.

То є передусім необхідність *математична*, або кількісна, коли навіть не постає питання щодо конкретного якісного складу речі, а постає питання щодо механічної послідовності її існування в чистому просторі й часі. Надалі (у випадку людини) ми стикаємось і з необхідністю *фізичною*, коли важливими виявляються уже й умоглядні матеріальні ознаки складових єдиного організму з огляду на специфіку його тіла й зовнішнього вигляду. Та за будь-яких обставин найцікавішим у речі виявляється не те, чим вона є сама по собі, але ансамбль її розсудково-натуралістично визначених *функцій* (величина, маса *etc.*), тобто абстрактно-схематична *ідея* речі на тлі її структурно-системної взаємодії з усім світовим схематизмом як таким <sup>92</sup>. Щодо кінцевого знавця й визначника поцейбічних речей світу, то він виявляється позапокладеним щодо них, але й цілком обмеженим фізичними кордонами цього ж таки світу.

<sup>90</sup> Тут у Локка й виникає очікувана аналогія з годинниковим механізмом.

<sup>91</sup> Природа якого насправді є невідомою [Локк. Вказ тв. – С. 401], що й не дивно в ситуації, коли справжня *Mira* особистісності (Бог як Абсолютна Особа) залишає обрії новочасного філософування.

<sup>92</sup> Звідси – один крок до четвертого правила Декарта – «створювати всюди переліки настільки повні й огляди настільки всеохоплюючі, аби бути впевненим, що нічого не пропущено» [Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 259].

Отут і з'являється чи не найважливіше питання: «Хто ж знає цей світ?».

#### § 4. Конвенціоналізм і абстрактний суб'єктивізм

Отож, як щойно було зазначено, сам по собі механізм постійно перебуває у стані нестями, або самозабуття. А це якраз і означає, що все його знання є зовнішнім йому. Саме тому тут не може бути й мови про живий зв'язок окремих смислових моментів механізму.

Але якщо такий живий зв'язок є незрозумілим, і не можна сказати, звідки він взагалі, цілком незрозумілими мають бути й принципи спілкування таких окремих моментів механізму. Адже самі по собі вони не мають ніякого сенсу, а набувають його лише в загальній системі механізму, яка визначається зназовні. Тому ці принципи спілкування й навіть розуміння щодо будь-якого механізму виглядають як цілком *довільні*, тож будь-які пізнавальні складнощі чи плутанина «трапляються скоріше від неправильного вживання найменувань, аніж від плутанини в самих речах» [*там само.* – С. 401].

Інакше кажучи, згадані принципи спілкування й розуміння з приводу речей світу можуть бути встановлені завдяки певній конвенційно прийнятій системі знаків. Для цього лише потрібен хтось, хто міг би визначити механізм, зрозуміти його як такий. Тому справжній природний механіцизм з необхідністю вимагає справжнього і абсолютного абстрактного суб'єктивізму.

У такому механістичному світі єдиним справжнім володарем, єдиною справжньою активною силою, єдиною справжньою субстанціальністю є саме людський суб'єкт, який «хоче все зрозуміти й визнає все лише в міру його зрозумілості» [*Лосев, вказ. тв.*] <sup>93</sup>. Тому річ (як іманентна річ) безпосередньо відкривається для спілкування в ідеях суб'єкта щодо неї. Саме тут, тобто – ширше – в раціонально-пізнавальній діяльності, справжнім ідеалом якої скоро стане наука як одна з провідних абстрактних функцій такого суб'єкта, остаточно визначаються істинні умови її існування.

<sup>93</sup> Пор. у трактаті *Берклі* «Сейріс, або низка філософських міркувань і досліджень...»: «Ми знаємо річ, коли ми її розуміємо; і ми розуміємо її, коли можемо її пояснити або сказати, що вона означає» [*Берклі, 1978.* – С. 476 [253]].

Сама ж по собі річ є суцільною загадкою <sup>94</sup>, точніше – суцільним чорним проваллям, адже загадка все ж таки якось виявляє себе, та ще й натякає на принципову можливість відповіді по суті. Визнання речі як чогось певного і об'єктивного досягається через систему зовнішніх по відношенню до неї угод і домовленостей <sup>95</sup>. Такі угоди є передусім конкретними суб'єктивними умовами експерименту, в якому досліджується-об'єктивується ця річ. Ось тут-то потроху й починає промальовуватися справжнє підґрунтя для остаточного визначення специфічного новочасного типу спілкування, про яке вже йшлося у § 6 першої частини нашої розвідки.

Так суб'єкт опиняється перед лицем насправді безглуздового буття, щоб надалі стверджувати не більше й не менше, як картезіанський примат власної суб'єктивності перед таким безглуздо-механічним буттям об'єктивного світу. Саме ж це буття, втративши самовизначеність і самозасвідченість як справжню власну суб'єктивність і об'єктивність, нараз обертається темним проваллям принципово безкінечного ньютоніанського простору. Оскільки ж ця безкінечність є саме невизначеною, вона різко відрізняється від актуальної безкінечності античного космосу, середньовічного Божого світу або, принаймні, природно-особистісного світу ренесансного творця.

Так народжується ідея потенційної безкінечності світу як специфічна ознака того культурно-історичного типу життя, який ми знаємо сьогодні під іменем Модерну. Вся її тільки ще можлива визначеність відтепер прямо пов'язана з раціональною діяльністю суб'єкта. Тому цей новий світовий «абсолют», квазіабсолют безкінечного новочасного простору передусім виявляє себе як абсолютність позапокладеності, абсолютність суцільної окремішності, абсолютність «перебування будь-якого одного поза будь-яким іншим» [Лосев. – Вказ. тв. – С. 739].

У результаті колись єдиний особистісний Абсолют старого (прото)європейського світу розщеплюється на два свої однаково умовні замісники: світ раціоналістично налаштованого суб'єкта і світ механістичної природи <sup>96</sup>, розумно-особистісним аналогом якої буде згодом виступати *господарство*.

<sup>94</sup> Відтак цілком загадковою (точніше, абстрактною) є й ідея речі як інструмент її класифікації. Вона відповідає на питання «ЯК» саме є річ, але не здатна в такій трансцендентально-суб'єктивистській гносеології відповісти на питання «ЩО» саме вона є. Пор. у Локка: «Цей носій ми позначаємо іменем «субстанція», хоча ми, мабуть, не маємо ясної й відмінної від інших ідеї того, що передбачаємо носієм» [вказ. тв. – С. 347].

<sup>95</sup> Аж до ідеї суспільного договору Руссо вже стосовно й самих суб'єктів.

<sup>96</sup> Щодо шляхів можливого синтезу цих двох квазіабсолютів – див. далі (розділ III, § 1).

## § 5. Функціональний процесуалізм та ідея прогресу

Очевидно, що перший момент такого розщепленого «абсолюту», раціоналістичний людський суб'єкт, внаслідок власної нової ролі носія усієї повноти смислу має абсолютно ж охопити цю потенційну безкінечність знеособленого всесвіту, або визначити її на собі. Оскільки ж ця безкінечність є саме потенційною, тобто принципово не визначеною у собі, ніяк не покладеною й не окресленою, а самий людський суб'єкт, у свою чергу, є принципово скінченим, цей останній у трагічному намаганні охопити все, що, за визначенням, не охоплюється, починає нескінченну гонитву за цією безкінечністю без кінця й без початку. Гонитву, у якій він приречений не знаходити аніякої справжньої межі, крім принципово безмежної Природи. Тому йому залишається лише далі розщеплюватися на безліч різноманітних функцій, перетворюючись з цілісної особистості старих часів на сучасну «людину-дріб» (*Шопенгауер*), або на справжнього поліфункціонального суб'єкта.

У цій гонитві ніяк по-справжньому не цінується об'єктивний світ сам по собі. Він цінується лише в міру тих відчуттів, що здобуваються людиною через власний досвід для власних же суб'єктивно-ідеальних смислових побудов <sup>97</sup>. І головним тут є саме таке поступове видобування нових суб'єктивних цінностей та ідей з одночасними частковими запереченням і критикою кожного попереднього кроку як принципово неостаточного <sup>98</sup>. Так складається модерна європейська ідея прогресу <sup>99</sup> – передусім як «прогресу науки й моралі» [*Гельвецій*. О человеке // *Гельвеций*. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1974. – Т. 2. – С. 535].

<sup>97</sup> Пор. у *Локка* – при дослідженні двох джерел походження речей – творення й народження / виготовлення – у зв'язку з проблемою каузальності: «Отримавши таким чином поняття про причину й наслідок від того, що наші почуття здатні віднайти в обопільних діях тіл... розум без особливих зусиль розподіляє різні джерела походження речей на два види...» [*Локк*. Вказ. тв. – С. 376].

<sup>98</sup> Адже «з того, що я сумнівався в істині інших предметів, ясно й безумовно виходило, що я існую» [*Декарт*. Вказ. тв. – С. 268].

<sup>99</sup> Чудовий коментар до цієї ідеї, з якою так зрідилася ліберальна європейська особистість, дає *О. Ф. Лосев* у своїй новаторській «Історії естетичних учень». Він пише: «Історія не є обов'язково прогрес. Ліберально-просвітницьке походження цього вельми умовного вчення – цілком незаперечне. Коли особистість намагається асоціалізувати себе всупереч об'єктивному буттю, вона – через неспроможність вмістити в собі фактично всю безкінечність об'єктивності – уявляє, що зможе охопити її не відразу, а поступово. Ця безкінечність історії, що стає, такою особистістю переживається як прогрес» [*Лосев* А. Ф. История эстетических учений // *Лосев* А. Ф. Форма – Стиль – Выражение. – М.: Мысль, 1995. – С. 357].

## § 6. Безвідповідальний релятивізм

Головна проблема такого критично-заперечливого прогресизму – скандальна невідповідність людини заявленій для себе позиції. Будь-яка абсолютизація людського суб'єкта в позиції абсолюту завжди виявляється трагічно невдалою через принципову неможливість для відносного заступити місце абсолютного. Варто зважити й на те, що цей суб'єкт реально не існує поза природою. Навпаки, вже у власному тілі він обмежений природою, яка долається / підкорюється ним завжди лише тією або іншою мірою.

Отже, розумний суб'єкт виявляється не абсолютним, а саме відносним, тобто людським суб'єктом, чия самототожність також є відотною. Відтак незрозуміло, кому ж насправді належать усі видобуті ним цінності? Адже новочасне вбивство особистісного бога (аж до справжнього атеїзму), тобто втрата Його як абсолютно-особистісної міри усього відразу унеможливає будь-яку ідентифікаційну процедуру щодо світу в цілому, будь-якої речі світу й самого людського суб'єкта в його принциповій несамототожності.

Але ж несамототожність, або неідентифікованість, суб'єкта в наскрізь відносному світі без справжнього Абсолюту автоматично утверджує його *безвідповідальність*<sup>100</sup>, а разом з тим безвідповідальність усього світу через цей невідпорний релятивізм і зроджену ним довільність норм і понять<sup>101</sup>. Відтак тут ми

<sup>100</sup> Бо якщо «я» кожного разу є іншим, воно не відповідає за вчинки того «я», яке ніяк не ототожнюється з «я» *bis et nunc*. Ці міркування – характерна ознака того філософського релятивізму, що відомий від часів першої софістики і в європейській традиції традиційно пов'язується з антропологічним виміром філософування. Згадаймо сюжет, що його, як вважають, свого часу реалізував «батько» античної комедії, сиракузянин (косець?) *Епіхарм*. Коли позикодавець вимагає повернути борг, боржник заперечує власну ідентичність на тій підставі, що в ньому одне додалось, а іншого поменшало. [Дікаво, що коли позикодавець побив боржника й був за це притягнутий до суду, він сам, у свою чергу, нараз почав стверджувати, бучі́мто був один, а до суду потрапив інший.] На лоні Епіхармових міркувань визрів знаменитий софістичний «аргумент щодо зростання», який у викладі *Плутарха* виглядає таким чином: «...той, хто позичив наборг давно, нині не винен, оскільки став іншим, а кого звали до обіду вчора, приходить незваним сьогодні, оскільки він, мовляв, є “іншим”» (див. у: *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – С. 260 [В, фр. 2–170 б К]).

<sup>101</sup> З цього приводу один з найпослідовніших авторів Нових часів, *маркіз де Сад*, зауважує: «Люди, які не відають інших бар'єрів, крім природних обмежень, можуть безкарно творити все, і якщо вони по-справжньому розумні, будуть об-

маємо справу з неможливістю для суб'єкта субстанціалізуватися на власних засадах. І це нараз перетворює його на природний механізм, який уже нічим принципово не відрізняється від навколишнього механістичного світу знеособлено-байдужої природи<sup>102</sup>.

«Я мислю, отже, я існую», – стверджує цей вельми своєрідний «механізм», цей переконаний картезіанець. Стверджує, не помічаючи, що в даному випадку доводиться зовсім не існування як таке, і тим більше не особистісне існування, й аж ніяк не абсолютне існування, а лише *існування, яке мислить*. А відтак, промовляється *Декарт*, «у повній нашій владі знаходяться лише наші думки», тож «після того, як ми зробили все можливе з навколишніми предметами, те, що нам не судилося, варто розглядати як щось абсолютно неможливе» [*Декарт*. Вказ. тв. – С. 263–264].

Це і є саме таке існування, що його ми звикли позначати терміном «суб'єкт». І такий суб'єкт береться тут у всій своїй онтологічній самоневизначеності, отже – в суцільному світовому метушінні, або невимовному й невинному становленні, на поталу своїм поцейбічним забаганкам й умовним схемам життя<sup>103</sup>.

межувати свої вчинки лише своїми забаганками й пристрастями. Для мене те, що називається доброчинністю, – чистісінька примара, минуще явище, яке змінюється залежно від клімату й не викликає в мене жодного конкретного уявлення... Ніяк не озивається до мене слово «розпуста», поняття не менш довільне. Для мене немає нічого розпутного у світі, бо немає вчинків, що мають назву злочинних, які в минулому в якихось землях не були б у шані. Але ж якщо жоден вчинок не може всюди вважатися розпутним, наявність розпусти з географічної точки зору стає безглуздом, а людина, що отримала від природи схильність до цього й відмовляється підкоритися йому, заслуговує називатися дурнем, який є глухим до перших спонук цієї самої природи, чії принципи йому невідомі» [*Маркіз де Сад*. Вказ. тв. – С. 99].

<sup>102</sup> Пор. характерний вердикт *Брессака* у тій-таки садівській «Жюстіні»: «Коли мене переконують у верховенстві нашого людського роду, коли доведуть, що він є виключно важливим для природи, що її закони опираються його видозміненням, ось тоді я зможу повірити в те, що вбивство є злочином; але якщо найретельніші дослідження продемонстрували, що все, що існує і зростає на землі, включно з найнеосконалішими витворами природи, має в моїх очах рівну цінність, я ніколи не погоджусь з тим, що перетворення одного з них у тисячу інших хоч у чомусь порушує її задуми» [*там само*. – С. 105].

<sup>103</sup> Пор. у того ж таки *Декарта*: «Моїм другим правилом було залишатися настільки твердим і рішучим у своїх діях, наскільки це було мені до снаги, і з неможливою наполегливістю дотримуватися навіть найсумнівніших гадок, якщо я визнавав їх за правильні» [*там само*. – С. 263].

## § 7. Естетика природного зла і соціальний перверсіонізм

Таким чином, увесь цей світ природних механізмів постає як світ суцільного натуралістичного *аморалізму*, в якому – з огляду на власну неабсолютність, отже, й несамотождність – мають гинути будь-які моральні імперативи. І таким самим переконаним аморалістом у цьому саморухливому матеріальному світі суцільних природних метаморфоз, де все змінюється й нічого не знищується, а всі форми є принципово рівними, виявляється зрештою й знаменита «природна» людина *Руссо*<sup>104</sup>. У свою чергу, дія суспільно значущого механізму ототожнення-ідентифікації, що випрацьовується нормативним розумом у межах класичної новочасної опозиції «Природа ↔ Суспільство» як реакція на онтологічну «байдужість» знеособленої природи, насправді призводить до ствердження вже істинного, «творчого» зла – саме через його очевидну протиприродність<sup>105</sup>.

Та, з іншого боку, оскільки будь-яке ототожнення в цьому наскрізь умовному світі вже не є абсолютним, це нове зло виглядає як безперервне повторення неповторного, метаморфоза, *гра*, специфічний стиль якої – тотальна варіативність і проба<sup>106</sup>. Тільки у цій сповненій умовностей-конвенцій грі утверджується вже не природне зло, що обертається справжнім природним благом, забезпечуючи природі перебування у постійному рівно-

<sup>104</sup> І знову – «Жюстіна», коментарем до *Локквої* теорії тотожності: «Але запам'ятай, любя Жюстіно, що знищення істот, подібних до нас, є уявним злочином, оскільки людині не дана влада руйнувати, у крайньому разі вона може змінити існуючі форми, але не здатна їх знищити. Всі форми є рівними для природи, й ніщо не зникає у величезному тиглі, де мають місце зміни: всі частки матерії, що опиняються у ньому, безперервно виходять звідти в іншому вигляді, і якими б засобами цей процес не здійснювався, жоден із них не в змозі образити природу. Вбивства, скоєні нами, живлять її сили, підтримують її енергію, і жодне з них для неї не є огидним. Яка різниця для цієї творительки, якщо та чи інша маса матерії, що має сьогодні вигляд двоногої істоти, відродиться завтра у формі тисячі різноманітних комах!» [*там само*].

<sup>105</sup> Не інакше як з огляду на природну людину *де Сад* пропонує нову опозицію «Людяність ↔ Цивілізованість», зауважуючи: «Не можна плутати цивілізованість з людяністю, адже остання – дитя природи, спробуй прислухатися до неї без забобонів, і її голос ніколи не введе тебе в оману; перша є творінням людей, отже, плід усіх зібраних разом пристрасей та інтересів» [*там само*. – С. 175]. У зв'язку з цим – див. епіграф до розділу II.

<sup>106</sup> Щодо культурно-історичних моделей гри – див. у: *Сватко Ю. І. Великое Безразличное (введение в философию игры) // Философия языка: в границах и вне границ / Ю. С. Степанов, Ю. И. Сватко, М. Серр и др. – Х.: Око, 1999. – [Т. 3–4]. – С. 97.*



мірному русі <sup>107</sup>. Тут ідеться про суспільне благо, яке обертається відсутністю руху, тобто спокоєм, отже – найсправжнісіньким злом. Це саме *принцип* зла як такий <sup>108</sup>. Адже через нього природа (отже, й природна людина) може втратити самодостатність власної нестями, інакше – власну специфічну іманентність, тобто загинути, до того ж загинути вже не у грі, а саме насправді.

Як же здолати або, принаймні, обійти цей справжній принцип зла?

Збороти цей принцип можна лише завдяки специфічній поведінці, яка відхиляється від спотвореної суспільною мораллю норми задля норми справжньої, або природної. Таким чином, неприродне зло соціальної норми відтепер має бути зборене саме природним «ненормативним» злом, або тим позанормативним злом, що визначається / визнається як зло в межах зазначеної норми, яка і є справжнім злом.

Отже, новоєвропейський прогрес у суб'єктивній гонитві за (само)визначенням на лоні суспільства (тобто поза межами природи) може набувати зловісних рис тотального протиприродного зла. Кінцева мета такого прогресу вже не природна людина, яка ніяк не ідентифікується, а саме *інтегральна* людина, що складається із безперервних, але не тотожних собі (отже, цілком

<sup>107</sup> Адже й узагалі «сутність світу – це рух» [Маркіз де Сад. Вказ. тв. – С. 404] як «найперша й найдивовижніша ознака природи» [там само. – С. 109]. Тоді «життя є сумою рухів у всьому тілі» [там само. – С. 179], а вся природа є саме нествореною й самоспричиненою, тобто перебуває у вічному становленні, тож сутність її «полягає в тому, аби діяти й творити видимим чином» [там само. – С. 97], і вона «не потребує невидимого двигуна» [там само.]. Це є справжнім апофеозом розуміння матерії як звідного на себе абсолюту, що у власній самоспричиненості рухає сам себе, є авторушієм. Зрозуміло, що головним принципом так зрозумілого абсолюту має бути саме *рух*. Коли ж природного руху виявляється замало, його – на догоду цьому новому абсолюту у світі без Божества та його земного намісника, короля – подовжують рухом неприродним, рухом соціальної машинерії приписів, законів, норм. Звичайно, всі ці механічні у своїй сліпій послідовності рухи обертаються суцільною світовою *нудотою* (пор. описи маркізових сексуальних утіх), нудотою вічного бігу крізь потенційну безкінечність темних холодних просторів ніяк насправді не визначеного всесвіту, яку так точно вмів змалювати *Гегель*. Проте у самого *маркіза* жевріє надія, що той безплідний забіг людини на безкінечну дисанцію визначення-охоплення геть усього суто людськими засобами має колись закінчитися встановленням справжнього царства людини (пор. пророцтво мрії дружини *д'Естерваля*, відтворену в § 4 першого розділу). Та надія врешті-решт привадає європейців до ідеї ніцшеанської надлюдини з її «надрухами» за межею добра і зла, та це вже інша історія.

<sup>108</sup> Таке ігрове прочитання світу без Абсолюту нагадує відоме бартівське визначення трансформації дискурсу як гри (ширше, тексту як світу і світу як гри), що є саме «впорядкованою діяльністю, яка базується на принципі повтору» [Барт. Вказ. тв. – С. 72].

безглузких) повторів-функцій, які відтворюються цілком конвеєрним способом. Ці повтори не є справжнім самовизначенням, бо являють собою лише відтворення самого *принципу* норми. Оскільки ж норма тут є нормою світу зла, то людина приречена існувати в цьому принципово алогічному, або невідладному самому лише розуму, світі, де розум-законодавець постійно провокує своєрідну «злу» нормативність соціуму, тоді як природне зло виявляється у своїй всевладно-безцілній самодостатності справжнім *естетичним* феноменом <sup>109</sup>.

Звільнитися від такого світу можна, як уже згадувалося, лише завдяки відхиленню від «злої» у своїй оманливій позаприродній доброчинності соціальної норми, порушенню того, що вважається нормативним у цьому примарному світі суспільства, отже, завдяки тому, що є поза нормою (= зло як добро) <sup>110</sup>. І цей своєрідний відхилений акт є актом екстатичного переходу, або *трансгресії* <sup>111</sup>, у якому переборюється зловісна у своїй фальшивій доброчесності соціальна норма.

Ось тут і виникає фантастичний у своїй гіперреальності (П. Клоссовськи) перверсійний світ маркіза *де Сада*, людини, якій не забракло мужності проказати до кінця знамениті новочасно-просвітницькі ідеї *атеїзму*, *суб'єктивізму*, *механіцизму* й *матеріалізму* в усій їхній зловісній «красі». Проказати – й тим замкнути свою добу.

## § 8. Екзистенційна «полишеність».

### Романтизм, протестантизм і капіталізм як феномени абсолютизації

### суб'єктивно-особистісного становлення

Як ми вже бачили (див. розділ 1, § 6), у цій і справді «новій» добі реальне спілкування з речами поступається місцем спілкуванню із самим собою або з такими ж самими суб'єктами <sup>112</sup>.

<sup>109</sup> Пор.: «Таким чином, наше любострастя, це аніякими словами не виразне лоскотне почуття, що здіймає нас на таку височінь фізичного захвату, куди може дістатися людина, буде електризувати нас лише у двох випадках: або коли ми спостерігаємо в дійсності чи ілюзорно у підвладному нам предметі той тип краси, що найбільше нас приваблює, або коли цей предмет переживає максимально можливе почуття» [*Маркіз де Сад*. Там само. – С. 266–267].

<sup>110</sup> Пор.: «...усі рухи, всі вчинки людей змінюють порядок у якійсь частинці матерії й відхиляють від звичного ходу її вічний рух» [*там само*. – С. 107].

<sup>111</sup> Тобто радикального переборення нормативних заборон, як це розуміє, скажімо, Ж. Батай, чи порушення «субординації життєвих функцій», за визначенням П. Клоссовськи, або подолання антитези, за Р. Бартом (див. у: *Маркіз де Сад* XX век, 1992).

<sup>112</sup> Пор.: «Але філософ... бачачи й визнаючи у всесвіті лише самого себе... тільки із самим собою співвідносить все, що його оточує» (*Маркіз де Сад*. Там само. – С. 268).

Отож людина тут виявляється покинутою на саму себе <sup>113</sup>. Вона приречена шукати смисл власного існування у невизначеності свого ж власного існування на засадах невторимного процесуалізму [Сватко Ю. І. Юліуш Словацький і долі європейського романтизму // Україна і Польща доби романтизму: образ сусіда. Матеріали міжнародної наукової конференції до 190-річчя Юліуша Словацького. – Кременець: Астон, 2000. – С. 62–71].

На цьому тлі накопичення смислової об'єктивності з одночасним запереченням дійсної субстанційності усього об'єктивного й розквітають такі відомі новочасні феномени, як а) *романтизм* у культурі, де головним виявляється не стільки завершене естетичне задоволення саме по собі, скільки вічне індивідуалістичне незадоволення, вічний порив у невідоме задля майбутніх суб'єктивно-особистісних утіх; б) *протестантизм* у релігії, де головним виявляється не соборне домобудівництво *resp.* спасіння в церкві як у тілі Христовім, а цінність індивідуальної абстрактно-релігійної схеми; в) *капіталізм* в економіці й узагалі в суспільстві, де головним виявляється не саме виробництво і споживання товарів і послуг (= цінностей як особистісно визначених смислів), а самі їхні безперервні виникнення й обіг на підтвердження власної індивідуальної цінності. Тому, звичайно, не протестантизм насправді створює те, що називають духом вільного підприємництва (як гадав Вебер), а навпаки, абсолютна цінність щойно віднайденого нами суб'єктивно-особистісного *становлення* саме й забезпечує виникнення й романтичної, й протестантської, й капіталістичної ідеології.

Ось так ренесансна природна особистість поступово згасає в обрях знаменитого новочасного суб'єкта, і зараз же на нас чекають завершальні формули доби.

### Розділ III. Загальна світоглядна модель Нового часу

Європа цезарів! Відколи в Бонапарта  
Шпичак свого пера націлів Меттерніх, –  
Уперш за сто років і на очах моїх  
Міняється твоя довіку дивна карта.

О. Мандельштам. В Європі холодно.  
В Італія пійма...

Виходячи на своєрідну «фінішну пряму», що безпосередньо обернена вже до сучасного типу філософування, є сенс ще раз

<sup>113</sup> Пор.: «Людина самотня в цьому світі...» [там само. – С. 108].

наголосити на специфіці світоглядної моделі європейського Нового часу, взяти її як щось принципово цілісне, тобто цілком визначене у власних смислових кордонах (1) і обов'язково *фактично* втілене (3) перед лицем уже зовсім іншої культурно-історичної доби (3). Тільки так ми зможемо углядіти й конкретну фактичність, і перспективу історичного процесу. Тож спробуємо спочатку остаточно звести до купи щойно отримані результати.

## § 1. Актуальна проблематика Нового часу

О, скільки нам осяянь ревнох  
Готує ще просвіти дух,  
І досвід, син помилок кривих,  
І геній, парадоксів друг,  
І випадок, бог винахідник.

О. С. Пушкін. О, скільки нам осяянь ревнох...

Насамперед, підбиваючи деякі підсумки, наголосімо ще раз. Філософська думка Нового часу підхопила інтуїції розуму й знання, розроблені на свій лад античною традицією й Середньовіччям. Але вона замкнула їх між тих двох квазіабсолютів<sup>114</sup>, які на кілька століть наче закрили від Європи старий особистісний Абсолют християнства. Мова йде про знеособлено-речовинний

<sup>114</sup> Ця протиприродна «двоабсолютна» схема, яка сама по собі, звичайно, є логічним нонсенсом, можлива лише за умов, що обидва квазіабсолюти ототожнюються не в аспекті й засобами того чи іншого з них, а в аспекті самого синтезу задля вже остаточного ототожнення світу й бога, коли останній розглядається як абсолютна творча сила світу, цілком індиферентна його тільки ідеальним або тільки реальним засадам. Здається, це і є *краса* й узагалі сфера *почуття*, яка потребує творчої уяви романтичного (в дусі доброго старого ХІХ століття) генія і яка логічно – *після* будь-якої теорії й будь-якої практики, а є їхнім справжнім синтезом, що й засвідчує знамените пушкінське «Поезії пристала благуватість». Така виразна краса потребує для себе безумовного символізму, а з огляду на свій творчो-інтелігентний («свідомісний») вимір – справді міфологічного розуміння, бо міф і є «інтелігентно даним символом» [Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А. Ф. Форма – Стиль – Выражение. – М.: Мысль, 1995. – С. 33]. За таких обставин надсвітлове міфологічне *Все*, яке у своїй індиферентності є принципово байдужим до будь-якої буттєвої якості й до будь-якого знаттєвого виокремлення взагалі, через кілька послідовних діалектичних ступенів має, зрештою, розчинитися у світовому органічному *Всьому* (= Універсумі), власне – ототожнитися з ним. Так розбудовується принципова пантеїстична система градаційної у своєму духовному вимірі світової творчості, де природа має розумітися вже не як мертвий механізм, а як творчий організм. А філософська теорія, яка захотіла б відтворити такий світоустрій у творчій роботі розуму, повинна була б з необхідністю вибудовуватися як *філософія тотожності* й *філософія творчості*. Тут і виникає *пс*-своєю унікальна (але ж і вкрай необхідна з огляду на загальну романтичну налаштованість доби) постать *Шеллінга*, проте окремо зупинятися на ній – після попереднього моделювання всіх діалектично необхідних «ходів» – було б недоцільним.

світ природи (1), даний автономно налаштованому людському суб'єкту (2) в його відчуттях, розсудкових схемах й особистій творчості як усвідомлене й матеріально втілене інобуття смислу, або *факт*.

Принаймні упродовж трьох останніх століть цей світ, в якому Біблію, або просто Книгу, замінила Книга природи, і став для філософуючих тим «полігоном», де віра й пізнання наново вивіряють свої стосунки. Тож відтепер головною правдою щодо світу виявився саме знаково виражений *факт* і обернена до його емпіричних подробиць <sup>115</sup> *логіка* такого факту, уособлена в так званих «законах природи» <sup>116</sup>. Вже у XX столітті цей «хід» відізвався класичною формулою «фальсифікаційної епістемології» *Поппера*: «...твердження, судження, вираз, думка є істинними, якщо, й тільки якщо, вони відповідають фактам» [*Поппер* К. Логика и рост научного знания: Прогресс, 1983. – С. 379] <sup>117</sup>.

При цьому сама людина, яка остаточно зрікається досягнутої християнським Середньовіччям граничної дійсності Абсолютної Особи, в той самий час, і ми це бачили раніше, переключається на власну речовинність і плинність як на останню дійсність. Відтак вона нараз опиняється перед фактом власного *становлення* на тлі втрати об'єктивно-особистісного критерію власної цілісності. Тоді Бог Авраама, як зазначав колись *Л. Шестов* у своїх «Афінах та Єрусалимі», поступається Богу філософів, і новоєвропейці отримують замість внутрішньої цілісної особистості протиставлення суб'єкта й об'єкта, а замість Священної

<sup>115</sup> Отож принципово індуктивна.

<sup>116</sup> Пор. відповідний «хід» *Ортеги* щодо «імперіалізму фізики» й «тероризму лабораторій» у трактаті «Що таке філософія?» (див. у: *Ортега-и-Гассет* Х. Что такое философия? // *Ортега-и-Гассет* Х. Что такое философия? – М.: Наука, 1991. – С. 65–69).

<sup>117</sup> Генеза подібних тверджень очевидна. Вона повертає нас до заповітних ідей новочасного філософування. Пор.: «Але хто не хоче ошукувати себе, той повинен удувати власні гіпотези на фактах і доводити їх чуттєвим досвідом, а не передрішати факти на підставі власних гіпотез, тобто тому, що він передбачає, що це так» [*Локк*. – Там само. – С. 159]. Згадаймо більш ранню апологію досвіду в *Леонардо*, оздоблену, проте, певною неувагою до незаперечної специфіки емпірично-досвідного пізнання, яке за своєю – явищною – природою орієнтоване не на знання (загальне), а на гадку (одиничне). Пор., нарешті, іронічний діагноз як завжди точного *Гегеля*: «...вони (науки) оголосили своїм науковим принципом те, що зазвичай називають досвідом, відмовилися тим самим від зазіхань бути справжньою наукою й удовольнилися тим, аби являти собою зібрання емпіричних знань і помалу користуватися розсудковими поняттями, намагаючись стверджувати за їхньої допомоги щось об'єктивне» [*Гегель*. О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве // *Гегель*. Политические произведения. – М.: Наука, 1978. – С. 185].

Історії – конкретну людську історію як історію власних безперервних пошуків та експериментів.

Які ж проблеми будуть актуальними за даної онтоепістемологічної ситуації?

Підсумовуючи попередній виклад, я наведу бодай деякі з головних проблем світоглядної парадигми Нового часу. Йдеться про початково стимульовані ще Ренесансом, але за нових умов модифіковані в аспекті суб'єкта <sup>118</sup> 1) проблему *творчості* <sup>119</sup>, 2) проблему *творчого методу* <sup>120</sup>, 3) проблему *авторства* <sup>121</sup> та 4) проблему *відкриття* <sup>122</sup>. Саме в межах цієї проблематики по-справжньому розкривається культурно-історичний потенціал Нової доби, що визначає її вкрай специфічне обличчя.

## § 2. Наріжні інтуїції Нового часу

Десь поблизу *Спіноза* розплodжує в слоїку своїх павуків. Передчувається – *Руссо* і його природна людина. Все понікуди абстрактно, мудровано й схематично.

*О. Мандельштам. Хаос Іудейський.*

З огляду на попередні міркування стають більш зрозумілими наріжні інтуїції цієї нової епохи. Тож перелічимо принаймні деякі з них як певні орієнтири для сучасної моделі філософування, адже саме вони все ще озиваються до нас вже у філософських і культурологічних побудовах ХХ століття <sup>123</sup>.

1. Спеціальна розробка проблем людської раціональності і оформлення так званої *гносеології* <sup>124</sup> як окремого розділу філософського знання.

<sup>118</sup> Аж до кантівського вчення про генія як талант (природний хист), який дає правила мистецтву.

<sup>119</sup> Власне, дієвого розумно-знакового *саморозкриття* людини-суб'єкта як буттєво стверженої свідомості, або інакше – самодостатньо розумного факту буття.

<sup>120</sup> Справжньої основи вільного знаково оформленого творчого процесу.

<sup>121</sup> Умови індивідуальності створеної-означеної речі.

<sup>122</sup> Реалізації принципу свободи для знаково орієнтованої творчості.

<sup>123</sup> Поданий нижче аналітичний матеріал у більш широкому вигляді та з більшою проробкою деталей представлено в лекційних курсах автора «Філософія комунікації: європейські моделі спілкування [ІХ–ХХ ст.]» [К.: НАУКМА, 1998] та «Європейські моделі філософування (від античності до сьогодення)» [К., НАУКМА, 2007] відповідно до виставлених там дослідницьких і навчальних цілей і завдань.

<sup>124</sup> Поява гносеології як окремої, «попередньої» науки насамперед свідчить про те, що за Нових часів принципово єдина дійсність світу розколюється на дві з певних причин відокремлені сфери: Знання й Буття (див. про це хоча б у: *Лосев А. Ф. Філософія имени*, 1993. – С. 709).

Така ситуація безпосередньо пов'язана із втратою справжнього Абсолюту як безумовної міри сущого. Відтепер світ і всі речі світу мають бути *перевизначені* відповідно до нової точки відліку – людини як відносно *resp.* цілком умовно іманентні <sup>125</sup>. Тобто річ є, існує як така саме в міру усвідомлення її існування людським розумом <sup>126</sup> через усвідомлення ним свого власного існування. [Саме це і має на увазі Кант, коли у відповідній теоремі з II-ї («розсудкової») частини своєї «Критики чистого розуму» формулює: «Просте, але емпірично визначене <sup>127</sup> усвідомлення мого власного існування доводить існування предметів у просторі поза мною» (Кант. Там само, 1994. – С. 175).]

2. Індивідуалістично-самокритична «заперечувальність» «нової раціональності» замість середньовічної «авторитетності» Божого Слова і слова Церкви.

Відтепер це є саме людське, або принципово відносне, знання, явлене в конкретному історичному моменті розвитку суспільства, а не дане на віки через Божественне Об'явлення. Відтак людина приречена на постійний критичний сумнів через часткову невідповідність сьогодішнього досвіду вчорашнім науковим висновкам і завтрашнім відкриттям. [Пор. славнозвісні «сумнів» Декарта й «критики» Канта.]

3. Переживання такого критичного сумніву на тлі лише умовної іманентності речі як «прогресу».

Цей «прогрес», як виявиться вже наприпочатку доби, несе на собі принаймні дві головні ознаки: 1) він має за власні підвалини здобутки минулих епох, на яких і виростає в системі послідовно трансльованого знання <sup>128</sup>; 2) весь живиться ідеєю

<sup>125</sup> А це, у свою чергу, відразу робить проблематичним їхній поняттєвий синтез.

<sup>126</sup> Нагадаємо, що іманентним у загальному значенні є те, що саме себе визначає всередині, або є межею для самого себе. Від часів Парменіда в антиномії «межа ↔ безмежність» категорія межі впевнено пов'язується з розумом, для якого бути і мислити (= визначати себе як себе) – то щось принципово одне.

<sup>127</sup> Тобто визначене через сприйняття речей світу.

<sup>128</sup> Це є справжній апофеоз трансцендентального методу з його «іпотезним» моделюванням речі, як це розуміли в неокантіанському Марбурзі. Пор. його більш пізні феноменологічне «відлуння» у *Phénoménologie de la perception* М. Мерло-Понті, де автор, інтерпретуючи Гуссерля, зауважує: «...рефлексію, що стосується доктрини, буде завершено лише за умови, що вона здійснюється у взаємозв'язку з історією її виникнення, зовнішніми відносно змісту поясненнями й повертає причини і значення доктрини їх екзистенціальній структурі» (Merleau-Ponty М. *Phénoménologie de la perception*. – Р.: Gallimard, 1976. – Р. XIV). І далі: «Феноменологічний світ не виявляє вражень попереднього буття, він його встановлює» (ар. cit.).

потенційної безкінечності природи <sup>129</sup>, людського суб'єкта або суспільства в цілому <sup>130</sup>. Тож такий «прогресизм» – на відміну від середньовічного «традиціоналізму» – визнає лише одну традицію, а саме фактичну *повторюваність*. То є повторюваність а) досвіду й б) умов досвіду (на зразок конвеєрного виробництва) <sup>131</sup>.

4. Перетворення «внутрішньої людини» *Бл. Августина* <sup>132</sup> на «зовнішню людину» як перехід від об'єктивно даної цілісної особистості до поліфункціонального суб'єкта – амбівалентного аналога годинникового механізму.

Такий суб'єкт має відкриватись у власній – позапокладеній <sup>133</sup> усьому – іманентності не знеособленій природі, над якою він володарює в техніці (аспект *знання*) <sup>134</sup> й у господарстві (аспект *буття*), а найперше: 1) собі самому – у власному свідомому,

<sup>129</sup> Через втрату нею власної об'єктивної самозасвідченості, а також власну смислову невизначеність, що в обох випадках обертається відсутністю справжньої межі.

<sup>130</sup> Пор. показовий діагноз (*postfactum*) у «Духовній ситуації часу»: «...метою прояснення ситуації є можливість свідомо й найрішучішим чином досягнути власне становлення в особливій ситуації. Для індивіда, який у ній дійсно існує, буття не може набути у знанні своєї повноти ані як історія, ані як сучасність. По відношенню до дійсної ситуації поодинокі людини кожна сприйнята у своїй загальності ситуація є абстракцією, її опис – узагальнюючою типізацією; в порівнянні з нею у конкретній ситуації буде багато чого не вистачати й додаватися багато чого іншого, не досягаючи завершального знання» (*Ясперс*. Вказ. тв. – С. 304).

<sup>131</sup> Коли ж європейці сповна досягнуть неможливості досягання будь-якого принципово тотожного повтору (у зв'язку із втратою Абсолюту як справжньої міри іманентності взагалі), ця повторюваність обернеться *грою*, де замість справжньої речі «на світ з'являється персонаж» [*Барт Р. S/Z*, 1994. – С. 82]. Це відбувається, «коли тотожні семи, кілька разів поспіль пронизавши власне ім'я, нарешті закріплюються за ним» [там само]. Ігровий персонаж насправді має не отождествлятися, а саме *співвідноситися* з іншими персонажами або речами на сучасних функціональних засадах. «Між цими двома полюсами – інтегрованим психологічним і розділеним функціональним простором, – зауважує *Жан Бодрійяр* у своїй «Системі речей», – і розміщуються *серійні речі* (виділено мною. – Ю. С.)...» [*Бодрійяр Ж. Система вещей*. – М.: Рудомино, 1995. – С. 14]. Техніка ж виходу з такої гри може бути екстраординарною – від перверсійної поведінки *Маркіза де Сада* або сучасних екзистенціалістів до здивування перед світом як він є по суті, здобутим в акті феноменологічної редукції.

<sup>132</sup> Див. у: *Бл. Августин*. Об истинной религии. – К: УЦИММ-ПРЕСС, 1996. – С. 252 [26].

<sup>133</sup> Адже тут береться до уваги не суб'єкт узагалі, в цілому, а його даний *стан*, ані з чим у собі самому принципово не порівнюваний через принципову ж несамототожність.

<sup>134</sup> Пор. щодо цього ще один відкладений в історії коментар: «Людина варагу розірвала замкнуте коло природи, залишала її, щоб створити в ній те, що природа як така ніколи не створила б; тепер це творіння людини змагається з нею у силі свого впливу. Воно постає перед нами не стільки у явності своїх матеріалів й апаратів, скільки в дійсності власних функцій» [*Ясперс*. Вказ. тв. – С. 300].



отже, визначеному у своїй внутрішній неперервності існуванні<sup>135</sup>, або в історії); 2) такому ж суб'єкту – цілком конвенційно-знаково. Ця відкритість аж ніяк не може бути повною та інтимно-близькою, оскільки окремі (у перспективі навіть усі!) функції ще не є вся людина в цілому<sup>136</sup>. Відтак тут ніколи не може бути й мови про повне й розумно-діяльне взаємоототоження суб'єктів (у широкому сенсі – їхнє спілкування), як це, скажімо, має місце в церкві – Божественній інституції<sup>137</sup>. Навпаки, тут абсолютизується саме їхня взаємовідмінність і окремішність<sup>138</sup>. Можливе ж ототоження завжди є лише функціонально-частковим, отже, одно-однозначним, отже, умовним, як у будь-якій – суто скінченній! – саме людській інституції, скажімо, в буржуазній державі<sup>139</sup>.

5. Перехід від символічної мудрості у Світі Об'явлення про Абсолютну Особу до людського знання як конвенційно узгодженої знакової інформації про суб'єктивно усвідомлений у своїй умовній іманентності світ.

*[Цей момент напрочуд точно формулює-віддзеркалює Локк, розмірковуючи стосовно йменування модусів у своєму неодноразово цитованому тут «Нарисі щодо людського розуміння»: «...недостатньо використовувати свої слова як знаки яких-*

<sup>135</sup> Згадаймо вже наведене раніше локківське розуміння тотожності саме як неперервного існування, тобто передусім перебування, або визначеності, у просторі й часі.

<sup>136</sup> Адже сума часток і взагалі ніколи логічно (не фактично!) не дорівнює цілому, інакше *ціле* просто-таки зникало б, або розчинялося, у своїх частках саме як ціле, тобто смисловим чином «знімалося» би в іншій категорії.

<sup>137</sup> Де всі є за визначенням братами во Христі.

<sup>138</sup> І ще один «привіт» із сьогодення: пор. роздуми над проблемами сучасного спілкування в *Ортегі*.

<sup>139</sup> Згадаймо показову кінцеву невдачу таких державних синтезів у *Канта*, *Фіхте* чи *Гегеля*. Тут взаємовідмінність провокує *конкуренцію* (акцентуючи у зв'язку з цим проблеми демократії й приватної власності), а функціональне (отже, завжди сутнісно не визначене, але саме функціонально підсумоване – хоча б як вимога «влади всіх») взаємоототоження – згадувану вже ігрову *персональність*. Така персональність – за умови смислової нерозрізненності субстанції та її якостей у принципово невимірюваному світі без Абсолюту – може, у свою чергу, обернутися передусім реальним заміщенням функцій, що виступають тут як умовні знаки самої субстанції. Це призводить до функціональної метаморфози одних істот в інші, свого роду ефекту заступання «чужого місця», що нагадує загальне проституювання на зразок садівської содомії (*Клоосовськи*; див. у: *Маркиз де Сад і ХХ век*, 1992. – С. 239). Відтак будь-яке спілкування (взагалі – функціональна діяльність) у такій моделі життя є одночасно зміною співвідношень, отже, переміщенням – соціальними щаблями, та й просто переміщенням простором і часом. Це є головним принципом людської життєдіяльності за Нових часів.

небудь ідей. Пов'язані з ними ідеї, якщо вони є простими, мають бути ясні й відмінні одна від одної, якщо складними – визначені, тобто в розумі повинна бути встановлена точна сукупність простих ідей разом зі словом, пов'язаним з нею як знак даної, але не іншої, точно визначеної (зрозуміло – ким. – Ю. С.) сукупності» [вказ. тв. – С. 571]].

6. Оформлення – слідом за аристотелівсько-стойко-схоластичною традицією – концепції іррелевантності (отже – довільності, соціальної конвенційності) знака в душі *Contrat Social* Руссо замість онтологічно обґрунтованої Книгою Буття біблійної екзегези з її концепцією безумовного йменування за сутністю.

Відповідно до цієї апології іррелевантного, конвенційно обумовленого знака відбувається й переорієнтація з ідеї розуміння на ідею інтерпретації<sup>140</sup>. [Тут є сенс згадати характерну примітку постійного секретаря Французької академії Піно Дюкло з його коментаря до «Граматики загальної і раціональної Пор-Рояля» Арно й Лансло: «Коли мова йде про речі цілком довільні, необхідно дотримуватися сталого звичаю, що еквівалентно в цьому випадку – йти за розумом. З цієї точки зору мовний звичай є владарем розмовної мови» [Арно А., Лансло К. Грамматика общая и рациональная Пор-Рояля. – М.: Прогресс, 1990. – С. 213].]

7. Перехід від ідеї світу як гармонійного Творіння Божого до ідеї світу як природно («необхідно») / штучно («від людського інтелекту») координованої системності.

Тут світ є передусім інтегративною множиною умовно визначених у просторі й часі речей. І щастя (що є умовним, як і все у такому світі) полягає в тому, щоб бути точно визначеним елементом класифікації, відмінним від будь-якого іншого її елементу, але функціонально співвідносним із ним. Це і є підставою для порівняння<sup>141</sup> таких речей-елементів. [Згадаймо відомі

<sup>140</sup> Додам: цей процес досягає свого апофеозу вже за сучасної доби (пор. хоча б так звані «координативні визначення» Карнапа–Рейхенбаха в: Карнап Р. Предисловие к английскому изданию // Рейхенбах Г. Философия пространства и времени. – М.: Прогресс, 1985. – С. 8–9).

<sup>141</sup> Пор. характерний пасаж у *маркіза де Сада* – як приклад кількісного, а не якісного підходу до пізнання: «Скажімо, в осередку з десяти осіб існує десять порцій щастя, усі вони рівні, тобто ніхто не може похвалитися, що йому поталанило більше, ніж іншим; а коли один із членів цієї громади заволодіє дев'ятьма іншими частками, щоб зробити їх своїми, він буде по-справжньому щасливим, оскільки тепер він може порівнювати, що раніше було неможливим. Щастя поля-

класифікаційні конструкції Нових часів від Бюффона до Дарвіна або логіко-граматичні побудови «панів чоловіків» із Пор-Рояля, що відтворюють ситуацію, коли речі «розглядаються в найрізноманітніших відношеннях одна до одної» [Арно, Лансло. Там само. – С. 105] <sup>142</sup>. Згадаймо і світ великих європейських граматик, енциклопедій та скрупульозного картографування всього й уся.]

8. Пов'язана з ідеєю суб'єкта принципово знеособлена інтерпретація природи як механізму або лише як речовинно-рослинного організму в її нескінченній, цілком неопосередкованій (тобто саме голій у своїй невизначеності) плінності <sup>143</sup>, а з іншого боку, принципово абсолютистська інтерпретація самого мислячого суб'єкта <sup>144</sup>.

[У зв'язку з таким підходом до світу пригадаймо показові міркування Ж. Батая стосовно своєрідної «онтології маркіза де Сада»: «Нам здається, що немає нічого міцнішого від «я», яке породжує думку. І якщо воно зачіпає об'єкти, то для того, щоб прилаштувати їх до себе: воно ніколи не рівноцінне тому, чим воно не є. Те, що вважається зовнішнім щодо наших скінченних істот, виявляється чи то непрозірною безкінечністю, що підкорює нас, чи то керованим нами об'єктом, нам-таки підпорядкованим» [Батай Ж. Сад // Батай Ж. Література и Зло. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 89].]

гає не в тому або іншому стані душі: суть його тільки в порівнянні свого статку з іншим, але про яке порівняння може йти мова, коли всі схожі на тебе? Якби всі мали рівне багатство, хто насмілився б назвати себе щасливим?» (Маркіз де Сад. Вказ. тв. – С. 402). Цей хід можна було б викласти таким чином: суть *щастя* як синтезу розуму й задоволення (= справжньої цінності, або особистісного смислу, тобто того, що визначає іманентну річ як таку) полягає в кількісній нерівності, адже якісно всі функції є принципово рівними – саме як «оці-ось» функції (1). Рівність – це підстава для порівняння (2), отже – для класифікації речей (3), отже, для їхнього впорядкування (4), отже, для приведення їх до системи (5), отже, для утвердження їх у їхньому природному стані (6), тобто як механізмів (7) через усвідомлення ними свого справжнього місця (8) відносно інших елементів системи (9), що є умовою їхньої більшої / меншої іманентності *resp.* самодостатності (10).

<sup>142</sup> Одна річ – середньовічна ієрархія речей, утворена стосовно Бога як абсолютної Міри усього, інша – новочасні класифікації стосовно того чи іншого – за визначенням лише умовного – критерію.

<sup>143</sup> Пор. ідеї Віку Просвітництва щодо симулякрів типу «людина-машина» або «людина-рослина» (див. хоча б знамениті опуси Ламетрі).

<sup>144</sup> На віки відлита у класичній формулі Декарта *cogito ergo sum*.

9. Інтерпретація філософії як науки <sup>145</sup>, або, за Фіхте, як справжнього «науковчення» <sup>146</sup>.

Вельми показовим тут є приклад німецької класичної філософії. Він засвідчує, що за подібних обставин все, що хоче мати право на існування як щось достеменне, має пройти своєрідне тестування на науковість. [*Цей справжній науковий родимчик досягає свого апофеозу в того ж таки Фіхте. Виставляючи питання про призначення людини взагалі як найперше й одночасно найвище питання для філософії, він відразу коригує його саме питанням про призначення вченого, цієї «вищої, щонайістиннішої людини»*] [Фіхте И. Г. *Несколько лекций о назначении ученого* // Фіхте И. Г. *Сочинения: В 2 т.* – СПб.: Мифрил, 1993. – Т. 2. – С. 12], цього шляхетного «вихователя людства» [там само. – С. 50] на шляху до його кінцевої мети <sup>147</sup>, як останнім завданням для будь-якого філософського дослідження].

10. Модифікація самого стилю спілкування відповідно принципу науковості.

Відтепер спілкування має стати саме спілкуванням за певними науково обґрунтованими правилами (умовами), на тлі

<sup>145</sup> Пор. чи не найголовніше питання, сформульоване в § 1 розділу 1 трактату Й. Г. Фіхте «Про поняття науковчення, або так званої філософії»: «...чи має все наше знання тверді підвалини, що *пізнаються* (виділено мною. – Ю. С.), або, хоч як би тісно не були між собою пов'язані його окремі частини, все ж, кінець кінцем, воно є цілком безпідставним, чи, принаймні, безпідставним для нас» [Фіхте И. Г. *О понятии науковчення, или так называемой философии* // Фіхте И. Г. *Сочинения: В 2 т.* – СПб.: Мифрил, 1993. – Т. 1. – С. 21]. Пор. також «хід» Шеллінга, який визначає філософію саме як науку розуму (див. докладніше в: Лосев А. Ф. *Диалектика художественной формы*, 1995. – С. 218).

<sup>146</sup> Цікаво, що наприкінці того ж таки § 1 Фіхте, підбиваючи підсумки своїм мріям про науку, яка займалася б вивченням основоположення щодо всіх інших наук та знання в цілому і прямо ототожнюючи її з філософією, пише: «Чи розумілося дотепер під словом «філософія» саме це, чи ні, не має значення; й тоді ця наука, якби вона справді *неретворилася на науку* (виділено мною. – Ю. С.), небезпідставно відкинула б ім'я, яке донині вона носила далеко не через надмірну скромність; ім'я, що личить знахарству (*Kennererei*), аматорству, дилетантизму... вона може називатися тоді просто наукою, або науковченням. Так звана досі філософія стала б, таким чином, Наукою про науку взагалі» [там само. – С. 21–22].

<sup>147</sup> Тут, як відомо, мається на увазі «моральне ушляхетнювання всієї людини» [там само. – С. 51]. Так остаточно визначається той ідеал, стосовно якого молодий Спіноза, особливо вирізняючи серед засобів його досягання саме науки (механіку й медицину) і «моральну філософію», у своєму ранньому «Трактаті щодо вдосконалення розуму» наголошував на бажанні «спрямувати всі науки до однієї мети», а саме до того, аби ми прийшли до вищої людської досконалості» [Бенедикт Спиноза. *Трактат об усовершенствовании разума и о пути, которым лучше всего направляется к истинному познанию вещей* // Бенедикт Спиноза. *Избранные произведения: В 2 т.* – М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1957. – Т. 1. – С. 323].

абстрактно-ідеального, або принципово нейтрального самого по собі, буття світу речей. Цей нейтральний *resp.* віртуальний в аспекті власне онтологічної проблематики простір, простір не «Є», а «ЗНАЧИТЬ» (*Гуссерль*) від часів стоїків відомий старій Європі як простір *знака*. Тож не дивно, що на філософському обрії європоцентричного світу вже у другій половині ХІХ століття виникає *Пірс* із його семіологічними ідеями <sup>148</sup>.

Так остаточно виявляє себе та світоглядна модель, що, відтворюючись з різною мірою смислової повноти у далеких і близьких куточках європейського світу, донині багато в чому скріплює його смислову цілісність.

### § 3. Загальна модель новочасного філософування та ідеальний тип модерного філософа: життя-наука

...наука *не народжується* з міфу, але  
наука не існує без міфу, наука завжди  
є *міфологічною*.

О. Ф. Лосєв. Діалектика міфу.

Завершуючи цей стислий начерк новочасної моделі філософування на тлі розумно-життєвих ідеалів європейського Модерну, варто підкреслити ось що.

Насамперед представлені тут модельні «лінії розвитку» не треба шукати саме в такому вигляді геть в усіх філософських текстах доби. Мова ж бо йде саме про *модель*, тобто про певну міру, якою можна було б виміряти неосяжний філософський «фактаж» Нових часів з огляду на певний методологічний принцип. Мається на увазі принцип «Подивись на Абсолют!», що його було виставлено мною на початку цього тексту, аби інтуїція смислової *наявності* цілого, як того потребує стара загальноплатонічна діалектика цілого й частки, передувала будь-якому фактичному становленню цього ж таки цілого в усіх його історичних подробицях. [Зрозуміло, таким чином не досягається повнота опису самого історико-філософського матеріалу, проте істотно прояснюється наперед дана йому міфологічна установка – той специфічний «кут зору», під яким філософу відкривається досвід самої дійсності, що оточує, охоплює й часто ошукує його.]

<sup>148</sup> Див. хоча б у: *Пірс Ч. С. Избранные философские произведения.* – М.: Гос, 2000. – С. 161–233.

Крім того, потрібно особливо наголосити, що досліджений тут культурно-історичний детектив, – то, звичайно, зовсім не єдині сюжетні ходи, в яких і через які визначалася нова доба. Були й інші <sup>149</sup> – і Світло Істини ніколи не згасало остаточно. Та не вони відтепер визначали ситуацію, у якій філософія зажадала бути вже не життєвою справою й навіть не просто служницею тієї ізольованої функції людського суб'єкта, яка з XIX століття впевнено визначається як наука, а взагалі справжнім «науковченням». Саме в крижаних обіймах цього науковчення й завмирає те живе, що становило «специфікум» ренесансної природної особистості: її безпосередня зацікавленість пістрявим розмаїттям поцейбічного життя.

І тоді настають уже зовсім нові часи.

У такій ситуації перед цим європейським суб'єктом, який, проте, наслідує передусім саме ренесансний титанізм, остаточно відкривється певна епістемологічна можливість. В імперативній формі вона зводиться до того, аби остаточно ствердити весь світ на самому суб'єкті та його власними силами, зрозумівши 1) внутрішню розсудковість як ідеального законодавця світу речей, а 2) зовнішню речовинність – як внутрішньо необхідний факт.

Тут ми безпосередньо й стикаємося із проблемою *Канта*. Саме *Кант* остаточно окреслив справжні кордони новочасного суб'єкта (див. частину I, § 3), з яким ще й по сьогодні маніпулює філософія європейського ґатунку, змалювавши постать мало не ідеального для нової епістемологічної ситуації дослідника у своїй «Критиці чистого розуму». З того лона й вийшли чи не найболючіші проблеми сучасної філософії. Свого часу автор присвятив цьому питанню спеціальне дослідження [*Сватко* Ю. І. Європа «після Канта» // Наукові записки НаУКМА. – Т. 18. Філософія та право. – К.: КМ Academia, 1999. – С. 16–22], тож зараз, наприкінці шляху, видається важливішим не стільки впригол присунутися до сучасності, скільки дати остаточно формулу філософії Модерну та її наріжного ідеалу.

Отже, філософія Нового часу постає спробою зрозуміти саме *знання* <sup>150</sup> як справжнє життя <sup>151</sup> й надалі мудро жити <sup>152</sup> у світлі цього «усвідомлюваного розуміння» <sup>153</sup> як у світлі справжнього

<sup>149</sup> Згадаймо хоча б німця *Баадера*, згадаймо філософський досвід російських слов'янофілів.

<sup>150</sup> Яке можна визначити як смисл у його ствердженості *resp.* усвідомленості у розуму.

<sup>151</sup> Згадаймо цитоване питання з § 1 розділу 1 *Фіхте*вого «Науковчення».

<sup>152</sup> «Правильно» розуміти життя, або, власне, знати.

<sup>153</sup> Власне, жити-в-розумі, або жити «за наукою», за певною «схемою», в п'яз-судковому просторі думки.

історизму<sup>154</sup>. А відтак вона 1) опосередковує розум самою діяльністю розуму<sup>155</sup>, через закони якої відкривається, або інакше – набуває значення, світ, а відтак і природно для самого розуму<sup>156</sup> даними йому фактами життя, тому 2) виявляє себе як наука<sup>157</sup>, і 3) вся тримається самим принципом науковості як таким<sup>158</sup>, 4) знаходячи в цьому своє останнє виправдання.

Головний критерій такої філософії – відповідність філософської істини фактам *resp.* законам розуму або розумним<sup>159</sup> фактам життя. За таких обставин справжній її ідеал<sup>160</sup> – то філософ<sup>161</sup>, який у любовному спогляданні істини як законодавчого факту розуму або «правильної»<sup>162</sup> природи стає *вченим*<sup>164</sup>. Тож мудрість, якою з давніх-давен опікуються європейські любомудри, за Нових часів виступає вже як підкреслена *науковість*<sup>165</sup>. Звідси – апологія поцейбічного розуму в усій його життєвій активності, коли на тлі й у результаті цього діяльного життя<sup>166</sup> світ постає інтегративною множиною лише умовно визначених у просторі й часі *resp.* корисних речей<sup>167</sup>.

<sup>154</sup> Логіко-поняттєвої схеми самої історії як становлення самоусвідомлюваного буття.

<sup>155</sup> Тобто бере розум у його ж становленні – як рефлексію щодо самого мислення в його інобуттєвому (хоч би й власне людському) ознаменуванні. Інакше кажучи, тут ідеться про логічне оформлення інобуття засобами смислу, а відтак – про формальну логіку розсудку.

<sup>156</sup> Тобто саме розумним *resp.* закономірним чином.

<sup>157</sup> Яка займається специфічним *логічним конструюванням* речі, тобто є «системою чистого розуму» [Кант. – Вказ. тв., 1994. – С. 49] чи системою осягання досвіду в поняттях (див. у: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы. – Мн.: Литература, 1998. – С. 157).

<sup>158</sup> Згадаймо знову знамените фіхтеанське «науковчення».

<sup>159</sup> Власне, закономірним.

<sup>160</sup> Тут варто пригадати знамените вчення Гегеля про ідеал як таку «дійсність, що вилучено з широкого поля одиничностей і випадковостей, оскільки внутрішнє в цій знятій перед спільністю зовнішності саме виступає як жива індивідуальність» [Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы, 1995. – С. 209].

<sup>161</sup> Власне, ейдос, або визначеність ідеалу як така.

<sup>162</sup> Власне, відповідно розуму.

<sup>163</sup> Власне, «дія» зсередини ідеалу.

<sup>164</sup> Власне, субстанцією, або зовнішньою визначеністю ідеалу.

<sup>165</sup> Що розуміється як специфічне «перебування у сфері чистого розуму».

<sup>166</sup> Щодо цього новочасного й zarazом сучасного ідеалу діяльного життя – пор. доому репліку Ніцше у «Веселій науці» (без визнання вагомої власне європейської адкової в тому світорозумінні, яке філософ приписує виключно американцям): «Якось червоношкіра, притаманна індіанській крові дикість виявляє себе у способі, яким американці домагаються золота; тож їхній гарячковий темп роботи – справжній порок Нового Світу починає вже заражати дикістю стару Європу й поширювати нею дивовижну бездуховність... скоро могло б дійти навіть до того, що схильності до *vita contemplativa*... піддавалися б не інакше, як зневажаючи себе і з нечистою совістю» [Ніцше Ф. Веселая наука. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. – С. 282–283 [329]].

<sup>167</sup> Тут уже доводилося на цих сторінках говорити про гарячкове переміщення як головну ознаку людської життєдіяльності за Нових часів (див. частина III, § 2).

Цим грандіозним *міфом* науки, за яким стоїть спроба раціонально розібрати світ на «гвинтики й коліщатка» відповідно до власних уявлень про «гідність і достоїнство людини», завершуються Нові часи.

Слідом за епохою Модерну починається те теоретизування в лоні відчайдушного соціального експериментаторства, що мало обернутися (й дійсно обернулося) різноманітними рецептами стосовно не лише гносеологічного, але вже й прямо субстанційного утвердження європейського суб'єкта <sup>168</sup> у вічності. Власне, потрібна була мало не нова релігія, що дала б змогу остаточно «прописати» Абсолют у земному поцейбіччі, зробити саме це поцейбіччя абсолютизованим Світом Людини. В такому світі не Істина мала слугувати критерієм практики <sup>169</sup>, а навпаки, практиці судилося стати «критерієм» його принципово множинних «істин» та «істинок» <sup>170</sup>.

Відповідь практики <sup>171</sup>, якою грізне ХХ століття відгукнулося на філософський «*Sturm und Drang*» попередньої доби, була адекватною.

Юрій Сватко

### МОДЕЛЬ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ В СИСТЕМЕ УМНО-ЖИЗНЕННЫХ ИДЕАЛОВ ЕВРОПЕЙСКОГО МОДЕРНА

*В статье представлена выдвинутая Новым временем модель философствования, которая соотносена с системой умно-жизненных идеалов европейского Модерна. Основополагающие принципы философствования Нового времени проанализированы в аспекте их становления на фоне затяжного кризиса мировоз-*

Тут варто лише ще раз наголосити, що то є саме «корисне» переміщення в межах жорсткої класифікаційної сітки, де навіть щастя полягає в тому, аби бути точно визначеним у порівнянні елементом класифікації (вік класифікацій, вік картографії, вік великих європейських енциклопедій!), відмінним від будь-якого іншого її елементу *resp.* не рівним йому, але функціонально співвідносним із ним у розсудковому просторі думки.

<sup>168</sup> Насправді, звичайно, не суб'єкта, а – з огляду на досвід німецької філософської класики – *розумної особистості* як суб'єкт-об'єктного синтезу в аспекті суб'єкта.

<sup>169</sup> Що за умови наявності справжнього Абсолюту не підлягає сумніву.

<sup>170</sup> Замість того, аби, як і належить, бути історичною *мірою* й водночас реальною *межею* можливої реалізації теорії в конкретних умовах життя.

<sup>171</sup> І практиків.



зренческих идеалов европейского Возрождения. Исследована проблема превращения природной личности *resp.* человека Ренессанса в новоевропейского рационального субъекта. Мир абсолютизированного субъекта и рационализированной природы рассмотрен как мир двух квазиабсолютов, которые обуславливают философствование в аспекте конвенционально-функционалистски понятого знака. Определен идеальный тип новоевропейского философа, который соотносен с присущим эпохе общим идеалом ученого. Культурно-исторический тип эпохи и соответствующая ему модель философствования реконструированы с привлечением натуралистического, феноменологического, трансцендентального и диалектического методов, а также метода символизации с учетом характерной для периода Модерна относительной мифологии и современных герменевтических практик.

Yuriy Svatko

#### A MODEL OF MODERN PHILOSOPHIZING IN THE SYSTEM OF RATIONAL AND VITAL IDEALS OF THE EUROPEAN MODERN ERA

*In the article, a model of philosophizing set forth by the Modern Times is presented and put into correlation with the system of rational and vital ideals of the European Modern Era. The fundamental principles of the modern philosophizing are analyzed from the viewpoint of their making against the backdrop of a lingering crisis of worldview ideals of the European Renaissance. The problem of transformation of the natural personality *resp.* the man of Renaissance into the Modern-European rational subject is explored. The world of absolutized subject and rationalized nature is considered as the world of the two quasi-absolutes, which both condition philosophizing under the aspect of conventionally and functionally understood sign. An ideal type of the Modern-European philosopher is defined and put into correlation with the ideal of scholar typical for the era. Cultural and historical type of the era and a model of philosophizing pertaining to it are reconstructed involving the naturalistic, phenomenological, transcendental and dialectical methods, as well as the method of symbolization with typical for the Modern Era relative mythology and contemporary hermeneutical practices taken into account.*

Сергій Головащенко

## **Філософські та богословські засади західноєвропейської біблеїстики: досвід критики та рецепції в КДА (друга половина XIX – початок XX ст.)**

*Стаття присвячена аналізу оцінок, здійснених С. М. Сольським та його колегами по Київській духовній академії стосовно філософського та богословського змісту творчості представників різних шкіл західної біблеїстики; розкриваються чинні на ту пору підстави як для критики, так і для рецепції здобутків європейської біблійної науки.*

Історична зустріч вітчизняної біблеїстичної традиції, частиною якої була київська духовно-академічна біблеїстика, зі світовою біблеїстикою найінтенсивніше відбувалася протягом другої половини XIX – початку XX ст. як контакт специфічної форми православної ісагогіки та екзегези з різними школами дослідження й витлумачення Біблії, які народжувалися й розвивалися в лоні західного християнства (як католицького, так і протестантського). Причому особливим випробуванням для православ'я став розвиток західної бібліології та екзегетики на засадах раціоналізму та ліберальної теології.

Полеміка з «інославними» ліберальними та раціоналістичними течіями, які виникали і розвивалися у тодішній західній біблеїстиці, об'єктивно зумовлювала необхідність критичної рецепції як окремих результатів, так і методологічних принципів та підходів у різних галузях біблеїстичних досліджень. Ця полеміка значною мірою визначала зміст та проблематику пошуків у галузі ісагогіки та біблійної герменевтики. Для православної традиції постало завдання практичного виявлення власних сутнісних протиріч та розвитку власних продуктивних підходів.

Самоусвідомлення православної біблеїстики передбачало, між іншим, критичну рефлексію стосовно теоретичних (філософських та богословських) засад становлення і розвитку тих джерел, якими православна традиція об'єктивно змушена була користуватися для забезпечення власного розвитку. Виявивши у попередніх розвідках, що така рефлексія дійсно відбувалася

у творчості цілої низки біблеїстів – професорів КДА<sup>1</sup>, ставимо за мету цього дослідження представити та проаналізувати бодай деякі аспекти цієї рефлексії. Серед своїх завдань на цьому шляху бачимо: визначення та структурування джерельної бази, аналіз якої здатен допомогти у розкритті заявленої теми; презентацію основних авторських позицій представників київської професури щодо філософських впливів на західноєвропейську бібліологію та екзегетику; визначення спільних рис такої «київської візії», зокрема основних ідейних пунктів критики або реценсії західноєвропейських здобутків вітчизняними біблеїстами.

З точки зору визначення та структурування джерельної бази цієї розвідки найінформативнішими виявилися такі групи тестів:

- присвячені історії становлення концептуальних засад європейської біблеїстики фрагменти з творів професора КДА С. М. Сольського<sup>2</sup>, зразково виписані на основі сучасних йому західних джерел<sup>3</sup>;

<sup>1</sup> Див., напр.: Головащенко С. І. Біблеїстична проблематика в Академії у 1861–1914 рр. (за публікаціями в «Трудах КДА») // Наукові записки НаУКМА. – Т. 35. Київська Академія. – К.: KM Academia, 2004. – С. 51–60; Його ж. Про деякі аспекти бібліологічної спадщини С. М. Сольського: біблійна ісагогіка // Київська Академія. – Вип. 4. – К.: KM Academia, 2007. – С. 95–109.

<sup>2</sup> Див.: Сольский С. М. Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики // ТКДА. – 1866. – № 10. – С. 157, 169–175; № 11. – С. 327, 334–335; № 12. – С. 470–473, 478–481, 486, 488–494, 499, 500–501, 502–505; Його ж. Из чтений по Ветхому Завету. Глава 1. История науки по Ветхому Завету // ТКДА. – 1870. – Т. III. – № 9. – С. 590–592, 593–601; Його ж. Из лекций по Новому Завету // ТКДА. – 1877. – Т. III. – № 8. – С. 244, 246, 248–255.

<sup>3</sup> «Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики» у деяких своїх розділах укладений переважно на ґрунті праці: Rosenmüllerus D. I. G. Historia interpretationis Librorum Sacrorum in Ecclesia Christiana. Pars 1–5. Vols. 4. Lipsiae, 1795–1814. Окрім цього, за нашим аналізом індексу цитування, у зазначених у цьому тематичному напрямі статтях С. М. Сольський найбільше використовував або критично згадував такі праці західних авторів: Keil K. Fr. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokriphischen Schriften des Alten Testaments. Frankfurt a.M. und Erlangen, 1859; Keil C. Fr. und Delitzsch F. Biblischer Commentar über das Alte Testament. Theile I–V. Leipzig, 1861–75; Bleek Fr. Einleitung in die Heilige Schriften. Th. Einleitung in das Alte Testament. Herausgegeben von Ioh. Bleek und Ad. Kamphausen. 5-te Auflage besorgt von I. Wellhausen. Berlin, 1886; Hilgenfeld A. Der Kanon und die Kritik des Neue Testaments. Halle, 1863; Його ж. Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament. Leipzig, 1875; Fürst Iul. Geschichte der biblischen Literatur und des jüdisch-hellenistischen Schriftthums. Historisch und kritisch behandelt von I. Fürst. Bande 1–2. Leipzig. 1867–1870; Його ж. Der Kanon des Alten Testaments nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch Leipzig, 1868; Guericke Heinr. E. Fr. Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung ins Neue Testament. Halle, 1828; Його ж. Gesamtgeschichte des Neuen Testaments, oder Neutestamentliche Isagogik. Der historisch-kritischen Einleitung ins Neue Testament. Leipzig, 1854, 1868; Герике Г. Е. Ф. Введение в новозаветные книги Священного писания. Перевод с немецкого под редакцией архим. Михаила (Аввакума) 1-я и 2-я половины. Москва, 1869; Reuss Ed. Die Geschichte der Heiligen Schriften Neuen Testaments. Braunschweig, 1864; Eichhorn Ioh. Gottfr. Einleitung in das

- щорічні бібліографічні огляди іноземної літератури з біблеїстики (досліджень Старого та Нового Завіту, праць з біблійної археології), що часом були доволі регулярними: протягом 1882–88 рр. (головним чином зусиллями А. С. Царевського); 1898–1901 та у 1905 рр. (працею В. П. Рибінського та О. О. Глаголева)<sup>4</sup>;
- складені різними авторами – професорами КДА та опубліковані у різні роки на сторінках «Трудов КДА» відгуки та рецензії на праці іноземних біблеїстів<sup>5</sup>, серед яких, че-

Neue Testament. Bd. 1–5. Vols. 4. Leipzig, 1804–1827; *Його ж.* Einleitung in das Alte Testament. T. 1–5. Vols. 5. Göttingen, 1823–24; *De Wette Leberecht W. M.* Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments. Berlin, 1822–26; *Його ж.* Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apocriphischen Bücher des Alte Testament. Berlin, 1869; *Його ж.* Die Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments. Berlin, 1860; *Ewald H.* Jahrbücher der biblischen Wissenschaft, von ersten Jahrbuche bis zum zwölften (erste Hälfte). Göttingen, 1848–65; *Його ж.* Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt. Göttingen, 1850; *Його ж.* Geschichte der Volk Israel. viert. Band. 1864; *Його ж.* Das Sendschreiben an die Hebraer und Jakobus übersetzt und erklärt. Göttingen. 1870; *Credner K. Aug.* – Beitrage zur Einleitung in die biblischen Schriften. Halle, 1832–38.

<sup>4</sup> Див.: *Царевский А. С.* Библейская литература истекшего года на Западе. Ветхий Завет // Труды КДА. – 1882. – № 4. – С. 341–354. *Його ж.* Библейская литература истекшего года на западе. Новый Завет // Труды КДА. – 1882. – № 10. – С. 206–220. *Його ж.* Библейская литература истекшего года на западе. Ветхий Завет // Труды КДА. – 1883. – № 9. – С. 109–122. *Його ж.* Библейская литература истекшего года на Западе. Новый Завет // Труды КДА. – 1883. – № 12. – С. 685–700. *Його ж.* Библейская литература истекшего года на Западе. Ветхий Завет // Труды КДА. – 1884. – № 5. – С. 103–123. *Його ж.* Библейская литература истекшего года на Западе. Ветхий Завет // Труды КДА. – 1885. – № 4. – С. 566–602. *Його ж.* Библейская литература истекшего года на Западе. Новый Завет // Труды КДА. – 1885. – № 11. – С. 470–504. *Його ж.* Библейская литература истекшего года на Западе. Ветхий Завет // Труды КДА. – 1886. – № 12. – С. 675–712. *Його ж.* Библейская литература истекшего года на Западе. Новый Завет // Труды КДА. – 1887. – № 3. – С. 425–457. *Його ж.* Библейская литература истекшего года на западе. Ветхий Завет // Труды КДА. – 1888. – № 2. – С. 352–364; № 3. – С. 436–449. *Рибинский В. П.* Заметки о литературе по Св. Писанию Ветхого Завета за истекший год // Труды КДА. – 1898. – № 3. – С. 429–456; 1899. – № 5. – С. 122–144; 1900. – № 6. – С. 286–310; 1905. – Т. II. – № 5. – С. 124–146; Т. III. – № 11. – С. 413–435. *Глаголев А. А.* Новости немецкой литературы по библейской археологии // Труды КДА. – 1901. – № 11. – С. 466–474; № 12. – С. 610–618.

<sup>5</sup> Масив критико-бібліографічних публікацій демонструє залучення київської духовно-академічної біблеїстики до світового наукового та богословського простору, міру сприйняття актуальності у світі біблеїстичної проблематики; динаміку та спрямованість реагування на методологічні та ідейні виклики; вектора та ступеня рецепції тих чи інших дослідницьких та герменевтичних моделей. Так, наприклад, швидкість реагування на появу нових закордонних публікацій (аж до щорічних оглядів) позитивно характеризує рівень приступності нових наукових та богословських джерел, їх залучення до науково-богословської та викладацької праці. Те саме скажемо і про термін появи відгуків на іноземні публікації (як правило, вже наступного року після видання). А досить широке тематичне коло рецензованих робіт, регулярність та частота появи оглядів та рецензій є одним із показників високого рівня інтенсивності професійної комунікації у духовно-академічному середовищі.

рез певні тематичні лінії, зокрема ісагогіку, екзегезу, історичну критику, текстологію, археологію, релігійну та культурну компаративістику тощо бачимо систематичний розвиток спроб критичного розбору та спростування раціоналістичної протестантської біблеїстики, а також осмислення досвіду біблеїстики ортодоксально-апологетичного спрямування <sup>6</sup>;

- низка критично-апологетичних публікацій, у яких на матеріалі конкретного біблійного тексту зіставлялися православна та ліберально-протестантська екзегетичні програми, або здійснювався критичний розбір цілої науково-богословської школи <sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Див., напр.: *Воронов А.* Протестантское богословие и вопрос о богодухновенности Св. Писания // Труды КДА. – 1864. – № 4. – С. 403–447; № 9. – С. 1–70; *Орда Х.* Апологетическая и полемическая литература на Западе против сочинения Эрнеста Ренана «Vie de Jesus» // Труды КДА. – 1864. – № 9. – С. 71–160. *Його ж.* Характеристический образ Иисуса. Библийский опыт. соч. Даниеля Шенкеля. Висбаден, 1864 // Труды КДА. – 1864. – № 10. – С. 237–244. *Його ж.* Жизнь Иисуса для немецкого народа, обработанная Штраусом. Лейпциг, 1864 // Труды КДА. – 1864. – № 10. – С. 244–252. *Його ж.* Элементарная и критическая история Иисуса, соч. Пейра. Париж, 1864 // Труды КДА. – 1864. – № 10. – С. 252–260. *Сольский С. М.* Пророк Даниил и Апокалипсис св. Иоанна. Сочинение Оберлена. Перевод протоиерея А. Романова // Труды КДА. – 1883. – № 6. – С. 365–366. *Рыбинский В. П.* (рец. на:) Ф. Вигуру. Руководство к чтению и изучению Библии. Общеизвестный и изложенный в связи с новейшими научными изысканиями курс Св. Писания. Ветхий Завет. Т. I с иллюстрациями по памятникам. Перевод свящ. В. В. Воронцова. Москва, 1897 // Труды КДА. – 1897. – № 10. – С. 304–308. *Глаголев А. А.* рец. на: Восточные обычаи в библейских странах. Г. В. Тристана / Пер. с англ. В. Н. Аничковой. – Изд. Императорского Православного Палестинского Общества. СПб., 1900 // Труды КДА. – 1901. – № 2. – С. 197–299. *Рыбинский В. П.* К вопросу об отношении Библии к Вавилону. (рец. на:) Н. В. Нипрехт. Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur. Leipzig, 1903 // Труды КДА. – 1904. – № 1. – С. 46–58. *Богдашевский Д. И.* Рецензии на книги Г. С. Чамберлена «Явление Христа», перев. с нем., изд. третье, СПб., 1907; *И. Сендерленда*, Священные книги Ветхаго и Нового Завета. Их происхождение, развитие и характер. СПб., 1907; *Э. Ренана*, «Жизнь Иисуса». Перевод с 19-го пересмотренного и дополненного издания. – СПб., 1906; *Ад. Гарнака* «Сущность христианства». Перев. с нем., Москва, 1906 // ТКДА. – 1907. – Т. III. – № 9. – С. 139–168; *Його ж.* Рецензії на книги М. Д. Муретова про Ернеста Ренана та його «Життя Ісуса» та *Ад. Гарнака* про Луку, автора третього Євангелія та Діянь апостольських, Лейпціг, 1909 // ТКДА. – 1909. – Т. III. – № 9. – С. 158–160; 164–168; *Глаголев А. А.*, *свящ.* (рец. на:) Палестина и ее история. Шесть популярных лекций профессора Г. фон Содена. Перевод с немецкого В. Линд. Москва, 1909. Стр. VII+140 // Труды КДА. – 1910. – Т. II. – № 10. – С. 306–308; *Богдашевский Д. И.* рецензия на книжку Адольфа Диксмана «Свет с Востока» Новый Завет и новооткрытые тексты эллино-римского мира. Тюбинген. 1909 // ТКДА. – 1911. – Т. I. – № 9. – С. 294–298.

<sup>7</sup> Див., напр.: *Виноградов Ф.* Новая тюбингенская школа // Труды КДА. – 1863. – № 6. – С. 173–226; № 7. – С. 317–360; № 9. – С. 62–127. *Олесницкий А.* Книга Песни Песней и ее новейшие критики // Труды КДА. – 1881. – № 4. – С. 367–451; № 5. – С. 45–77; № 7. – С. 255–323; № 12. – С. 405–465; 1882. – № 1. – С. 1–44; № 3. – С. 171–201; № 6. – С. 190–207; № 9. – С. 3–51. *Його ж.* Книга Притчей Соломоновых и ее новейшие критики // Труды КДА. – 1883. – № 11. –

Намічаючи обриси «київської візії» на європейські філософські впливи, висловимо кілька методологічних зауважень, як загальних, так і спеціальних. Загальне зауваження стосується відносної самостійності процесу розвитку бібліології та екзегетики відносно світового історико-філософського процесу, обумовленості першого не лише взаємодією з філософською культурою та впливом останньої, але і впливами розвитку як богослов'я в його конфесійних формах, так і цілої низки наукових дисциплін, якот громадянська історія, археологія, історія мистецтва, мовознавство та літературознавство.

Спеціальні ж зауваження стосуються, по-перше, конкретного культурно-ідеологічного та інтелектуального, теоретичного контексту, в якому відбувалася рефлексія представників православної думки стосовно західноєвропейської богословської та філософської культури. Етап розвитку київської (та в цілому в Російській імперії) духовно-академічної біблеїстики як історичної та богословської науки, учасниками якого були професори КДА, у сукупній взаємодії зовнішніх та внутрішніх чинників<sup>8</sup> визначив своєрідність спрямування такої рефлексії – і тематично, і жанрово, і в плані спрямування на певні персоналії західної науки та богослов'я.

По-друге, характер та спрямування цієї рефлексії визначався також і специфікою соціального статусу київських професорів: з одного боку – православних академічних (тобто офіційних) богословів, викладачів вищого духовно-навчального закладу, державних службовців; а з іншого боку – освічених професіоналів, досить якісно поінформованих у європейських книжних джерелах зі свого фаху – як у старих, так і в сучасних на ту добу.

С. 333–395; № 12. – С. 535–616. *Сольский С. М.* Каков может быть состав научных введений в книги Св. Писания в настоящее время? // Труды КДА. – 1887. – № 3. – С. 358–376. *Богдашевский Д. И.* О Евангелиях и евангельской истории (против современного рационализма). Публичное чтение // Труды КДА. – 1902. – № 2. – С. 269–302. *Рыбинский В. П.* Библейская ветхозаветная критика // Труды КДА. – 1908. – Т. III. – № 12. – С. 575–613. *Богдашевский Д. И.* Критические этюды по Новому Завету // Труды КДА. – 1908. – Т. I. – № 4. – С. 477–511. *Глаголев А. А., свящ.* Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской церкви (по поводу древних и современных литературных и общественных течений против общепринятого значения и употребления христианами ветхозаветных священных писаний) // Труды КДА. – 1909. – Т. III. – № 11. – С. 353–380.

<sup>8</sup> Див.: *Головащенко С. І.* Київська духовно-академічна традиція XIX – початк. XX ст. в історії вітчизняного біблієзнавства // Наукові записки НаУКМА. – Т. 15. Філософія та релігієзнавство. – К.: KM Academia, 2001. – С. 87–89.

Висловимо також припущення, що переважання апологетичних та морально-дидактичних завдань і відповідних світоглядних, методологічних та методичних вимог, зумовлене саме означеною вище специфікою, визначило особливості теоретичних зацікавлень та концептуальних акцентів у науково-богословській та публіцистичній творчості вчених, а відповідно, і характеру ідейної та теоретичної рефлексії, спрямованої на західноєвропейську біблеїстику<sup>9</sup> у розмаїтті її конфесійних та герменевтичних програм. І потреби пошуку шляхів поліпшення методичного забезпечення викладання бібліології, і потреби утвердження офіційно-православних світоглядних та ідеологічних засад тут доволі своєрідно задовольнялися, з огляду на об'єктивну неминучість ідейної та теоретичної взаємодії із цілою низкою західноєвропейських біблеїстичних шкіл та традицій. Ця об'єктивна неминучість промовисто відображається важливим як в ідейному, так і в методологічному відношенні твердженням: «Побоювання, що критичне вивчення книг Святого Письма може бути здійснене лише на шкоду знайомству з їхньою позитивною стороною, навряд чи є обґрунтованим. Свідоме засвоєння їхньої позитивної сторони може досягатися лише за умов ґрунтовного наукового аналізу існуючих негативних критичних поглядів на неї»<sup>10</sup>. Це свідчення може вважатися програмним для цілого етапу розвитку православної духовно-академічної біблеїстики другої половини ХІХ – початку ХХ ст. та для цілого покоління вчених і богословів. У цілому апологетична позиція, свідомо спрямована на побудову «живого і надійного оплоту проти поширення у суспільстві західних раціоналістичних поглядів на Біблію та її вчення»<sup>11</sup>, відмовляючись замовчувати дані західної, у тому числі так званої «негативної» критики, являла собою зародки позитивної в науковому відношенні програми.

Ця домінуюча у православному духовно-академічному середовищі ідейна та методологічна позиція була зумовлена контекстуально. Пафос повернення церковного переказу до бібліологічної науки саме як історичного джерела; розуміння історичної

<sup>9</sup> Початково переважно німецьку, як засвідчують бібліографії праць київської професури; проте з 80-х рр. ХІХ ст., як свідчать проаналізовані бібліографічні огляди, до наукового обігу активніше вводилася англomовна (американська та англійська) та подекуди франкомовна бібліологічна література.

<sup>10</sup> Сольский С. Каков может быть состав научных введений в книги Священного Писания в настоящее время? // ТКДА. – 1887. – Т. I. – № 3. – С. 360–361.

<sup>11</sup> Там само. – С. 361.

критики Біблії та взагалі застосування до бібліологічного дослідження наукових принципів і методів саме як (у кінцевому підсумку) знаряддя апологетичного обґрунтування свідчень церковної традиції<sup>12</sup> був тут не лише загальним виявом вірності православній богословській ортодоксії, але й актуальною на той час відповіддю на добре усвідомлену православними дослідниками масштабну раціоналістичну трансформацію європейської біблієстики.

Внаслідок цієї трансформації, що виникла з середини XVIII століття і згодом явлена через «нові, з новими відтінками раціоналістичні напрями в бібліологічній науці»<sup>13</sup>, «священний кодекс біблійних книг перетворився на звичайну збірку кращих витворів релігійного письменства»<sup>14</sup>; біблійні писання були розглянуті «ані більш, ані менш, як історичні пам'ятки релігійної наснаги», і до них був застосований метод «той самий, який звичайно застосовують до стародавніх літературних пам'яток». Відповідно, зв'язок для різноманітних відомостей з історії, літератури, археології, інших наук шукався «...в одному історичному елементі, ...ігноруючи усі інші церковні уявлення про священні книги...»<sup>15</sup>. В результаті наука про біблійні книги вступила до розряду наук історико-літературних, втративши «межу, яка відокремлює бібліологічну писемність від літературно-релігійної, а біблійні книги в ній трактуються як звичайні твори, що відрізняються від інших лише релігійним характером та змістом...»<sup>16</sup>.

Визначальний вплив на цю раціоналістичну трансформацію галузі знань, що традиційно належала до сфери церковно-богословської, з боку певних філософських течій досить чітко усвідомлювався представниками київської духовно-академічної традиції. Показовим тут став аналіз історії появи та взаємодії різних течій у європейській бібліології та екзегетиці, докладно проведений С. М. Сольським у зазначених вище працях. Особ-

<sup>12</sup> Наведемо тут ще один промовистий та насправді «програмний» методологічний імператив одного з провідних біблієстів КДА: «Більшість з них (бібліологічних питань. – *Авт.*) повинні вирішуватися на ґрунті історичному, але не в сенсі... докладного історико-критичного дослідження біблійних книг як історико-релігійних пам'яток, а в сенсі співвідпорядкованості їх з метою з'ясування правильності (розряду моя. – *Авт.*) певного роду богословських положень стосовно біблійних книг». – *Сольский С.* Каков может быть состав научных введений в книги Священного Писания в настоящее время? // ТКДА. – 1887. – Т. I. – № 3. – С. 369.

<sup>13</sup> Там само. – С. 359.

<sup>14</sup> Там само. – С. 363.

<sup>15</sup> Там само. – С. 365.

<sup>16</sup> Там само. – С. 366.



ливо цікавим для нашої теми є огляд періоду XVIII – другої половини XIX ст., стосовно якого були визначені не лише пито-мо богословські, але й філософські впливи та кореляції на біб-ліологічну науку.

Так, ще стосовно XVII та початку XVIII ст. була відзначена роль таких богословських течій, як армініанство (*Г. Гроцій*) та пієтизм (*Г. Шпенер*) у визначенні методологічних альтернатив для бібліології та екзегетики, в її емансипації від догматичного церковного вчення, у принциповому залученні до дослідження біблії історії та вивчення мов<sup>17</sup>. Така емансипація, будучи певним продуктом Реформації насамперед у теологічному сенсі, водночас стала підґрунтям впливу на сферу біблійної екзегетики раціоналістичної філософії *Р. Декарта* та *Б. Спінози*. Насамперед це стосувалося відверто висловленої Спінозою у його «Богословсько-політичному трактаті» потреби переглянути Біблію і вважати в ній істинним та гідним віри лише те, що не суперечить законам природи та розуму. Відповідно, чинним виявився зворотний вплив картезіанства та вчення Спінози на школу пієтизму, яка «відчинила широкі двері для вторгнення раціоналістичних поглядів у сферу біблійної екзегетики та християнського віровчення»<sup>18</sup>.

Ще одним джерелом новочасного філософського впливу на бібліологію та екзегетику стала школа «натуралістів та деїстів», послідовників *Дж. Локка* та *Дж. Толанда*, чий натуралізм у поясненні причин та генези моральних та релігійних понять водночас надавав розуму повну свободу у справах релігії. У пошуках простих, елементарних засад «природної», «загально-людської» релігії «школа натуралістів та деїстів не обмежувала себе у довільному викривленні сенсу біблійних оповідань та у вільних судженнях про книги Святого Письма»<sup>19</sup>. Починаючи з першої половини XVIII ст., вчення «англійських натуралістів та деїстів... із захопленням читали та перекладали німецькі вчені»; під цим впливом народжувалася раціоналістична традиція роз'яснення біблійних оповідань, що ґрунтувалася на запереченні їх надприродного змісту<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Сольський С. Краткий очерк истории свящ[енной] библиологии и экзегетики // ТКАЛ. – 1866. – № 12. – С. 484–485.

<sup>18</sup> Там само. – С. 486, 489.

<sup>19</sup> Там само. – С. 487.

<sup>20</sup> Там само. – С. 491; С. Сольський тут згадував Лессінга з його твором «Zur Geschichte d. Litteratur aus d. Schutzen d. Herzogl. Biblioth. zu Wolfenbuttel», де були зібрані найголовніші заперечення раціоналістів XVIII ст. проти богодухновенності та істинності книг Святого Письма.

У XVIII ст. раціоналістичний рух у протестантському богослов'ї стосовно книг Святого Письма почався через порівняння біблійних писань з кращими класичними літературними творами, через погляд на бібліологічну науку як на галузь історичної літератури та через застосування історико-літературних критичних прийомів до біблійних книг <sup>21</sup>. Провідною ідеєю біблійної критики стало те, що біблійні книги «повинні бути по-людському прочитані та по-людському випробувані» (*Ейхгорн*).

Вік Просвітництва піддав «найбільшому викривленню ті священні книги, які слугували основою християнського віровчення», приклавши до Біблії «усі теорії тлумачення, усі способи роз'яснення звичайних історичних пам'яток – психологічний, історичний, ідеологічний, міфічний» <sup>22</sup>. Друга половина XVIII та початок XIX ст. пройшли тим самим «у повному торжестві раціоналізму... Ейхгорн, Гердер... та численні інші раціоналісти, енциклопедисти, гуманісти... під пагубним впливом подібних мислителів було виховано багато тлумачів та критиків священних книг кінця XVIII та початку XIX століття» <sup>23</sup>. Так, крім традиційно апологетичних творів, що склалися з позицій католицьких та ортодоксально-протестантських (переважно лютеранських), з другої половини XVIII ст. в європейській бібліології виділилася потужна лінія праць критично-раціоналістичних <sup>24</sup>.

<sup>21</sup> *Сольський С.* Из лекций по Новому Завету // ТКДА. – 1877. – Т. III. – № 8. – С. 249, 271–272; визначну роль тут відіграли бібліологічні праці Й. С. Землера Apparatus ad liberalem Novum Testamentum interpretationem. Halle, 1767; 2) Vorbereitung zur theolog. Hermeneutik. 1760–69 гг., Halle; 3) Abhandlung von freier Untersuchung des Canon. Halle, 1771–75 гг. У дуці Землера пізніше працювали Й. Г. Ейхгорн, Л. Бертольд, Й. Е. Х. Шмідт з їх історико-критичними вступами до новозавітних книг.

<sup>22</sup> *Сольський С.* Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики // ТКДА. – 1866. – № 12. – С. 492.

<sup>23</sup> Там само. – С. 495–496. Тут Сольський згадував послідовників Й. Г. Ейхгорна – Шмідта та Бертольда з «історико-критичними вступами до книг Нового Завіту» та прихильників теорії Гердера – Еккермана з коментарями до «неясних місць Нового Завіту» 1806 р. та Гізелера з дослідженням 1818 р., присвяченим Євангеліям.

<sup>24</sup> *Сольський С.* Из чтений по Ветхому Завету // ТКДА. – 1870. – № 9. – С. 598–599; згадується «вступ до Старого Завіту» 1780–83 рр. Й. Г. Ейхгорна (4-те вид. 1823–25); «історико-критичний вступ до канонічних та апокрифічних книг Старого й Нового Завіту» 1812–19 рр. Л. Бертольда; такий самий вступ 1817 р. В. М. де Ветте. Як типова змальовується позиція останнього: за де Ветте, історія біблійного канону є насамперед історією зібрання релігійних пам'яток, яка потребує критичної перевірки; П'ятикнижжя не є писання богодухновенного пророка та законодавця Мойсея, а історична релігійна пам'ятка, що була створена зусиллями багатьох осіб, що писали у різні часи та з різних причин; подібний підхід поширювався і на інші біблійні книги. Цей критичний посил врешті-решт у наступному столітті був розвинутий у т. зв. «документарну теорію» П'ятикнижжя.

Наступною філософською лінією, що запліднила європейське, насамперед німецьке, богослов'я та біблеїстику, стала німецька класична філософія. Тут відзначимо оцінки стосовно *І. Канта* як того, хто «у часи найбільшого потрясіння релігійних істин намагався виправдати раціональність головних питань релігії тим, що їхні підстави знаходив у нашому дусі», а релігійні ідеї знаходив «цілковито узгодженими з умоглядними інтересами розуму», а також щодо *Г. В. Ф. Гегеля*, який «поєднав філософію з богослов'ям... хотів з'ясувати суть християнської релігії, виходячи з суті нашого духу... без допомоги Об'явлення». Гегелівська парадигма врешті-решт була оцінена як «хибна»; вона «зашкодила», породивши «нові раціоналістичні теорії Штрауса, Баура, засновника нової тьобінгенської школи, які знівельовували божественне об'явлення як історичне явище»<sup>25</sup>.

Натомість було піднесене значення філософської та богословської творчості *Ф. Шлейєрмахера* як засновника на початку XIX ст. «раціонально-супранатуралістичного» напряму (очевидно, означеного так на противагу «раціонально-натуралістичному», підґрунтя якого історично склали картезіанство, деїзм, кантіанство та гегельянство): оціненого як «більш здоровий». Звернення до філософії з метою виправдання найважливіших догматичних істин християнства у Шлейєрмахера поєднувалося з «визнанням історичних засад божественного об'явлення». У цьому православний дослідник і знаходив «велику перевагу філософського погляду Шлейєрмахера на християнство перед гегельянським», зазначаючи, що саме тут і «була закладена основа для критичної розробки історичних джерел християнства»<sup>26</sup>. Так з'явився «філософський історико-критичний напрям, який також узявся до розробки писемних джерел християнства, але не для того, щоб зруйнувати віруючу свідомість, а щоб зцілити її»<sup>27</sup>. Вплив шлейєрмахерівської супранатуралістичної парадигми, зіставлений, звісно, з традиціями богословської ортодоксії, переважно протестантської, визначив позиції великої кількості відомих у XIX ст. церковних істориків та біблійних екзегетів. Ці позиції розвивалися у кількох відмінних один від одного методологічних напрямах.

<sup>25</sup> Сольский С. Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики // ТКА. – 1866. – № 12. – С. 497–498.

<sup>26</sup> Там само. – С. 498–499. Сольский згадував шлейєрмахерівський вступ до новозавітних книг, виданий 1845 р.

<sup>27</sup> Сольский С. Из лекций по Новому Завету // ТКА. – 1877. – Т. III. – № 8. – С. 276.

Так, відзначено появу з 30-х років ХІХ ст. т. зв. «школи догматичного напрямку», апологетичної за спрямуванням, яка намагалася «істини віровчення утвердити на нових історичних засадах». Її представники, зайнявшись збиранням історичних та археологічних відомостей стосовно книг Біблії, вивченням східних мов, виданням та дослідженням давніх святоотцівських творів, на підставі цих джерел «доводили історичну автентичність та дійсність євангелій, апостольських писань та усіх взагалі книг Старого й Нового Завіту... складали нові екзегетичні правила роз'яснення Біблії»<sup>28</sup>. Це ж стосувалося і пізніших, близьких до церковної протестантської позиції ортодоксально налаштованих дослідників середини та другої половини століття, т. зв. «критиків-апологетів», які «вільний порив думки дослідника підкорюють очевидній пізнаній історичній істини та церковному переданню», створюючи істинно «наукові дослідження з бібліології»<sup>29</sup>, спмагаючись «зіставити апологетичний характер з сучасною формою побудови науки»<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Сольський С. Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики // ТКДА. – 1866. – № 12. – С. 499. Йшлося про герменевтичні посібники Ганна 1830 р.; вступи та коментарі до Нового Завіту Ольсгаузена 1825, 1830, 1837, 1842 рр.; коментарі до старозавітних книг Г. А. Х. Геверніка 1837, 1843 рр., його ж дослідження з богослов'я Старого Завіту 1848 р. та «історико-критичний вступ до Старого Завіту», виправлений та виданий Кейлем у 1854–55 рр.; «вступ до Старого Завіту» 1830–39 рр., «апологетично-критичне» дослідження П'ятикнижжя та пророків 1831 р., Псалмів 1842 р., Об'явлення Йоана 1849 р. Е. В. Генгстенберга; Толукка дослідження послань апостолів Павла та Йоана 1824, 1827, 1836 рр.

<sup>29</sup> Сольський С. Из чтений по Ветхому Завету // ТКДА. – 1870. – № 9. – С. 599–600; до кращих новітніх «апологетичних» досліджень Сольський відносив «історико-критичний вступ до канонічних та апокрифічних книг Старого Завіту» 1859 р. К. Ф. Кейля; «історико-критичний вступ до Старого та Нового Завіту» 1847 р. католика француза І. В. Глера.

<sup>30</sup> Сольський С. Из лекций по Новому Завету // ТКДА. – 1877. – Т. III. – № 8. – С. 280–284; зокрема у галузі новозавітних досліджень це були такі «ортодоксальні протестантські апологети», як Г. Е. Ф. Геріке в «ісагогічних» та «історико-критичних вступях до Нового Завіту» 1828, 1854, 1868 рр.; Г. В. І. Тірш з «досвідом відновлення історичної точки зору для критики новозавітних писань» 1845 р. та твором про «церкву в апостольську добу та походження новозавітних писань» 1852 р.; Р. Ф. Грау з «історичним розвитком новозавітної літератури» 1871 р.; І. Хр. К. Гофман з коментарями на всі новозавітні послання 1860–1876 рр., на думку Сольського, «за оригінальністю та способом тлумачення це один з кращих новітніх протестантських ортодоксальних коментарів... що користується повагою самих негативних критиків» ... «у самому викладі та роз'ясненні змісту Писань відкриває наочні докази їх автентичності». Англійські та французькі автори ортодоксального напрямку 50–60-х рр. ХІХ ст., як католики, так і протестанти, при написанні своїх творів послуговувалися відомими німецькими протестантськими та католицькими посібниками і дослідженнями, напр.: Вальрожер з «кращим католицьким Вступом до новозавітних книг» 1861 р. та Сам. Девідсон із «Вступом до Нового Завіту» 1848–1851 рр.; ці автори, особливо Девідсон, не раз згадуватимуться в рецензіях та бібліографічних оглядах, уміщених в ТКДА.

Власне послідовники Шлейєрмахера презентували дещо відмінну позицію: «не поділяючи церковного протестантського погляду, але і не надто від нього віддаляючись, визнаючи у християнстві надприродне начало»<sup>31</sup>. Власне, створена ним школа виховала «кілька екзегетів та бібліологів досить поміркованого напрямку, що стримував крайні пориви раціоналізму»<sup>32</sup>.

Третім напрямом став так званий «історико-граматичний, який незалежно від церковного вчення та упереджених філософських теорій прагне зрозуміти християнське віровчення в історичному, «об'єктивному» значенні», займаючись «критичною розробкою стародавніх церковних пам'яток та строго науковим філософським роз'ясненням Біблії». Суперечливість позицій представників цього напрямку київський ортодоксально налаштований дослідник вбачав у тому, що, «трактуючи про книги Святого Письма виключно з історичної точки зору, вони часто ставлять їх урівень зі звичайними людськими творами» та «грішать довільними судженнями» про біблійні книги. Водночас відзначено, що представники цього напрямку значно трансформували старі раціоналістичні доктрини XVIII ст. Віддаючи належне «історичним даним, представленим біблійним текстом та філософськими дослідженнями...», вони «...не піддають сумнівам ті біблійні повідомлення, смисл яких хоча й не мириться з вимогами розсудку, проте підтверджується характером біблійного мовлення..., висувуючи на перший план історичні дані, послідовники цього напрямку пом'якшують раціоналістичну сваволю в біблійній екзегетиці...»<sup>33</sup>. «...погляд нової критики, що

<sup>31</sup> Див.: *Сольский С.* Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики // ТКДА. – 1866. – № 12. – С. 500. Тут Сольський відзначав праці Люка з історії та герменевтики Нового Завіту 1817 р.; коментарі на апостольські послання А. Неандера, а також вступи В. М. А. де Ветте до книг Старого й Нового Завіту, укладені «на засадах, визначених Шлейєрмахером». В інших своїх працях – «Из чтений по Ветхому Завету» та «Из лекций по Новому Завету» – Сольський відносив «історико-критичні вступи» де Ветте до творів «раціоналістичних»: див.: ТКДА. – 1870. – № 9. – С. 599. Правда, зазначалося, що де Ветте «виступив незалежно від раціоналістичного напрямку Ейхгорна»: див.: ТКДА. – 1877. – Т. III. – № 8. – С. 273.

<sup>32</sup> *Сольский С.* Из лекций по Новому Завету // ТКДА. – 1877. – Т. III. – № 8. – С. 280; тут згадувалися А. Неандер, Хр. Ф. Люке, Фр. Блек, які «своїми екзегетичними працями багато сприяли поглибленому розумінню новозавітних Писань в раціоналістичному напрямі», а також «напівраціоналістичні екзегети» типу Г. А. Мейера, Г. Люнемана, Ед. Гутера.

<sup>33</sup> *Сольский С.* Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики // ТКДА. – 1866. – № 12. – С. 500–501. Це у Сольського Мейер з «критично-екзегетичним коментарем на Новий Завіт» 1864 р.; Вільке з дослідження новозавітної риторики; Г. Евальд з «історії ізраїльського народу» та «коментарями на поетичні книги Старого Завіту».

все перекинує, викликав опозицію не лише серед протестантських ортодоксів, але й серед прихильників раціоналістичного напрямку: так формувалася історико-критичний напрям, що заперечував крайні висновки радикальної, т. зв. «негативної критики»<sup>34</sup>.

Остання була представлена насамперед Ф. Х. Бауром та його послідовниками, представниками т. зв. «нової тьюбінгенської школи». Гегельянський пафос системотворчості та розгляд історії через призму панування в ній логіки становлення та розвитку ідей справили вирішальний вплив на методологічну парадигму новотьюбінгенців: «ідея поступового розвитку та перетворення християнства на єдину універсальну релігію мала скеровувати нові критичні праці... з'ясувати поступове утворення та перетворення християнства з незначної секти на величну всесвітню релігію – це є найвищою мірою привабливим для всякого логічно розвинутого розуму, який усюди шукає закономірної поступовості». Зокрема Баур пояснював походження та зміст новозавітної літератури протиборством між ранньохристиянськими «партіями» – першоапостольським іудео-християнством та Павловим язико-християнством<sup>35</sup>.

Правда, зазначалося, що, зберігаючи основний раціоналістично-критичний посыл своєї традиції – «звести чудесні біблійні оповіді в розряд звичайних подій», послідовники Баура значно пом'якшили критичний пафос свого вчителя та його схематизм

<sup>34</sup> Сольський С. Из лекций по Новому Завету // ТКДА. – 1877. – т. III. – № 8. – С. 275. Всупереч поглядам новотьюбінгенської школи писав історичні та екзегетичні праці, присвячені Новому Завіту Г. Евальд, доводячи першість Євангелія від Марка, історичність та автентичність Євангелія від Йоана, історичність та авторство книги Діянь, заперечуючи протиборство «петриністів» та «пауліністів» (статті 1849–1860 рр. у «*Lahrbüchern der biblisch. Wissenschaft*», згодом окремо видані у Гьоттінгені, а також видання перекладу та тлумачень Нового Завіту 1871–1872 рр.). Не приєднувався до поглядів ані «старої», ані «нової» раціоналістичних шкіл Ед. Рейсс, у деяких висновках сходяться із де Ветте, у своїй «історії священних писань Нового Завіту» 1842 р. (перевидання 1853, 1860, 1864 рр.), визнаючи автентичність Євангелія Йоана, більшості Павлових послань та заперечуючи висновки новотьюбінгенської школи стосовно євангельської та апостольської історії.

<sup>35</sup> Сольський С. Из лекций по Новому Завету // ТКДА. – 1877. – Т. III. – № 8. – С. 274–275; у богословських статтях 1831 та 1836 рр., в дослідженні про апостола Павла 1843 р. та у «критичному дослідженні канонічних Євангелій, їх взаємного відношення та характеру і витоків» 1847 р. та у дослідженні, присвяченому «християнству та християнській церкві перших трьох століть» 1853 р. Баур намагався довести, що канонічні Євангелія є не стільки історичними, скільки ідейно тенденційними творами, які були написані з позицій протиборства пануючих у церкві партій («Петрового» та «Павлового» християнства) та отримали остаточний вигляд лише у другому столітті.

у дослідженнях Святого Письма: «...вони не вважають Євангелія писаннями, що з'явилися пізніше кінця першого століття; не пояснюють походження апостольських писань лише результатом боротьби партій, яка, за вченням Баура, хвилювала первісний християнський світ; відновлюють автентичність майже всіх послань апостола Павла...»<sup>36</sup>. Водночас, дехто з критично налаштованих дослідників порушив по-справжньому серйозні проблеми плану, методу, завдань бібліології, в тому числі і спеціальних, наприклад, історико-критичний огляд питань походження, висхремлення та змісту канонічних писань та цінності церковного передання відносно цих питань – хоча й «ігноруючи богословські питання, що стояли у зв'язку з останніми», часто «доводячи повну неспроможність переказів, що склалися відносно біблійних книг як канонічних писань»<sup>37</sup>.

Розвиваючи тему наявних вже у другій половині XIX ст. філософських впливів на бібліологію та екзегетику, варто відзначити поряд з «баурівською» та «пост-баурівською» лінією ще один різновид «гегельянської», точніше, «гегельянсько-шлейєрмахерівської» тенденції в рамках ліберально-богословської традиції у європейській біблієстиці. Йдеться про засновників та представників т. зв. «документарної теорії (іноді говорять: «гіпотези») походження П'ятикнижжя»: *Ед. Рейсса, К. Г. Графа, В. Фатке, Ю. Велльгаузена*. Ідейний вплив учень Шлейєрмахера та, особливо, Гегеля визначив такі риси їх наукового світогляду та методологічної парадигми, як наголошення на приматі почуття в релігії; введення аналізу «загальноісторичних передумов» до процесу дослідження біблійного тексту; принцип розвитку релігійних форм; ідею їх історичної стадіальності; бачення

<sup>36</sup> Див.: *Сольский С.* Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики // ТКДА. – 1866. – № 12. – С. 501–502; Сольський тут має на увазі А. Гільгенфельда з його дослідженням канону Нового Завіту 1863 р. та історико-критичним вступом до Нового Завіту 1875 р.

<sup>37</sup> *Сольский С.* Из чтений по Ветхому Завету // ТКДА. – 1870. – № 9. – С. 600; *Його ж.* Из лекций по Новому Завету // ТКДА. – 1877. – Т. III. – № 8. – С. 250; після Х. Баура це були Гольцманн та Гюпфельд зі своїми «дослідженнями та критиками» відповідно 1860 та 1861 рр., той же Гільгенфельд зі згаданим уже «історико-критичним вступом до Нового Завіту» 1875 р. До найбільш помітних творів «критиків-раціоналістів» 60-х рр. XIX ст., які «прагнуть звільнити думку дослідника від оков передання, дати їй суб'єктивний простір у розробці матеріалів, що належать до вивчення книг Святого Письма», Сольський відносив також «спеціальний вступ до канонічних книг Старого Завіту» 1862 р. Й. І. Штегеліна та «історико-критичний вступ до книг Старого Завіту» 1866 р. А. К'юенена, який згодом підтримував концепцію Графа-Велльгаузена.

профетизму як вищої стадії розвитку старозавітної релігії; впровадження гегелівської діалектичної тріади для реконструкції історичних процесів. Водночас вони продовжили тенденцію історико-критичного аналізу Біблії кінця XVIII – початку XIX ст. Проблематика, закладена цими вченими та богословами, надовго визначила спрямування ідейної та методологічної полеміки у європейській біблеїстиці, яка виявилася актуальною і для київської біблеїстичної школи<sup>38</sup>.

Під впливом як ново-тубінгенської школи, так і школи Вельгаузена перебував відомий літератор, історик, семітолог

<sup>38</sup> *Ед. Рейсс*, услід за де Ветте, піддаючи сумніву історичну достовірність багатьох сказань П'ятикнижжя, приписував авторство Второзаконня єрусалимському духовенству, започаткувавши виокремлення т. зв. «священницької» традиції як джерела старозавітного тексту. Припущення Рейсса, що книга Левіт є найпізнішою, вже післяполоною частиною Тори, була розвинута його учнем, *К. Графом*, який докладно дослідив священницьку традицію у праці 1866 р., присвяченій історичним книгам Старого Завіту. Гегельянець *В. Фатке* у своїй «біблійній теології» 1835 р. висунув ідею, що історичні книги Старого Завіту не містять вказівок на існування П'ятикнижжя у дополоний період, у зв'язку з чим наполягав на реконструкції старозавітної історії. Він також запропонував гегельянську тріадичну схему розвитку старозавітної релігійної історії: від політеїстичного язичництва через монотеїстичну реакцію пророків (теза–антитеза) до примирної позиції компіляторів П'ятикнижжя (синтез). Така парадигма виявилася конгеніальною щодо ідей *Рейсса* та *Графа*. *Ю. Вельгаузен*, учень біблеїста-раціоналіста Евальда на теологічному факультеті Гьоттінгенського університету, успадкував ставлення до Біблії як до пам'ятки релігійної думки та погляд на біблійну історію як на історію певного релігійного напрямку. Висуваючи гіпотезу про чотири джерела П'ятикнижжя, Вельгаузен здійснив «коперніканський переворот» у біблеїстиці. Суть своєї концепції вчений виклав у праці «Вступ до історії Ізраїлю». Перебуваючи під впливом ідей Графа та Фатке, Вельгаузен підтвердив, що історичні книги не містять вказівок на існування П'ятикнижжя як єдиного та загальноавторитетного кодексу. Зокрема низка культових настанов в історичних та деяких пророчих книгах (Єзекіїль) суперечать Торі. Перше ж свідчення про прийняття Закону за царя Йосії дослідник, услід за де Ветте, оцінив як книгу Второзаконня, або її частину. Висновок Вельгаузена відповідав теорії Графа: Закон не передував Пророкам, а був завершальною фазою старозавітної релігії, складаючись із 4 джерел: Явіста IX ст., Елогіста VIII ст., Второзаконня VII ст. та післяполонного Священницького кодексу. Вельгаузен розглядав історію старозавітної релігії як процес розвитку, здійснюваний за природними законами: від язичництва через генотеїзм до монотеїстичного вчення пророків. Останні роки життя Вельгаузен присвятив дослідженню Нового Завіту, у «вступі до перших трьох Євангелій» 1905 р. він, услід за *Гердером*, припустив, що першоджерела синоптичних Євангелій – усні перекази, що пройшли кілька стадій обробки. Ці ідеї вплинули зокрема на *Р. Бульмана* та на концепцію «історії форм». Ідейно та теоретично близьким до школи Графа та Вельгаузена був *А. К'юсенен*, який у працях «Релігія Ізраїлю до падіння єврейської держави» 1874–75 рр. і «Пророки та пророцтво в Ізраїлі» 1877 р. послідовно розвивав концепцію історичного еволюціонізму (див.: *Протоиерей Александр Мень*. Библиологический словарь: В 3 т. – М.: Фонд Александра Менья. 2002. – Т. 1. – С. 197–200, 280; Т. 2. – С. 107–108; Т. 3. – С. 51, 297).



та біблеїст другої половини XIX ст. *Е. Ренан*, який з доволі синкретичних світоглядних та методологічних позицій «популяризував результати негативної протестантської критики»<sup>39</sup>. Його історико-художні реконструкції євангельської та ранньохристиянської історії на початку XX ст., коли з'явилися і стали популярними у російських перекладах, стали об'єктом критичної рефлексії з боку православних академічних дослідників, у т. ч. і київських<sup>40</sup>. Так, відгуки на російський переклад «Життя Ісуса» *Е. Ренана* відомого біблеїста, професора КДА *Д. І. Богдашевського* відбивали не лише (і не стільки) наукову актуальність ренанової критики традиційних поглядів на історію християнства та на Біблію, скільки її соціальну і навіть політичну актуальність у Російській імперії першої декади XX ст.<sup>41</sup>.

Нарешті, у цей же період отримала розвиток ще й тенденція впливу кантіанства та неокантіанства. Остання виявилася в етизації та «інтroversизації» релігійних феноменів, а також у гіперболізації можливостей науки, зокрема історичної в обґрунтуванні та доведенні богословських положень. Ця філософсько-теологічна парадигма, знаковою фігурою якої став *А. Гарнак*, давши потужний поштовх застосуванню критичного апарату

<sup>39</sup> *Сольский С.* Из лекций по Новому Завету // ТКДА. – 1877. – Т. III. – № 8. – С. 282.

<sup>40</sup> Крім впливу німецької ліберально-протестантської критики, на світогляд *Е. Ренана* вплинуло також захоплення східною філософією. Відкинувши гегел'янську тенденцію ново-тюрінгенської школи зображати біблійну й ранньохристиянську історію як «історію ідей», Ренан уперше застосував історико-синтетичний метод викладу, що включав у себе елементи художнього відтворення біблійної історії, змалювання її персонажів на тлі стародавніх подій та обставин, витлумачених суто раціоналістично, без залучення надприродних пояснень. Цей метод був реалізований у працях «Життя Ісуса» 1863(4) р., рос. пер. 1906 р.; «Апостоли» 1866, рос. пер. 1907 р.; «Святий Павел» 1869 р., рос. пер. 1907 р.; «Антихрист» 1873 р., рос. пер. 1906 р.; «Євангелія та друге покоління християнства» 1877 р.; «Марк Аврелій та князь античного світу» 1882 р.; усе це згодом склало восьмитомну «Історію походження християнства» 1863–83, в рос. пер. «История первых веков христианства» у 7-ми томах, 1907 р.; також у п'ятитомній «Історії ізраїльського народу» 1887–93 рр., в рос. пер. 1907 р. (Див.: *Протоиерей Александр Мень.* Библиологический словарь: В 3 т. – М.: Фонд Александра Меня. 2002. – Т. 3. – С. 29–32; з православних критиків Ренана див., напр., *архим. Михаил (Лузин).* О Евангелиях и евангельской истории. По поводу книги «Жизнь Иисуса», соч. Э. Ренана. М., 1865; *Муретов М. Д.* Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса». СПб., 1907; також далі згадаємо відгуки *Д. І. Богдашевського* 1907 та 1909 рр., надруковані в ТКДА).

<sup>41</sup> *Богдашевский Д. И.* Эрнест Ренан. Жизнь Иисуса. Перевод без всяких сокращений с 19-го пересмотренного и пополненного издания Е. В. Святловского. С.-Петербург. 1906 г. I+LXXXIII+413 // Труды КДА. – 1907. – Т. III. – № 9. – С. 148–151.

різних наук до аналізу церковного переказу, використанню методів та засобів наукового пошуку та систематизації знань у біблійних дослідженнях, водночас стала врешті-решт підґрунтям виникнення так званої «науково-історичної теології» та «ліберальної христології»<sup>42</sup>. Це також на кілька десятиліть уперед визначило критичний пафос православних дослідників та рецензентів – колег київського професора стосовно західної бібліологічної літератури пізнішого періоду (80-ті рр. XIX ст. – початок XX ст.).

Оцінювання західних філософсько-богословських впливів спостерігаємо також у масиві критико-бібліографічних публікацій 80-х рр. XIX ст. – першої декади XX ст. У цілому тут зберігався принцип структурування тогочасної західноєвропейської біблеїстики, апробований в історико-аналітичних оглядах С. М. Сольського. Правда, подекуди намічалася тенденція до смислового спрощення – до редукції за дихотоміями «критика–апологетика», «ортодоксія–лібералізм», «традиційність–новітність» – хоча термінологічно визначення нібито здаються різноманітними. Так, визначаються напрями «апологетичний» (або «ортодоксальний»), «критичний» (або «тенденційно-критичний», або «негативна критика», або «грубо-раціоналістична точка зору»); часом говорилося про ідейне зіткнення представників «тенденційно-критичного» та «консервативного» напрямів і лише іноді – про твори «середнього напрямку»<sup>43</sup>. Припускаємо, що така поляризація у баченні стану західної біблеїстики

<sup>42</sup> А. Гарнак був послідовником річліанського богослов'я та зазнав впливу філософії неокантіанства (у 80-х рр. він був професором у Марбурзі); його творчість (зокрема «Історія догматів» 1886–90 рр.; рос. пер. 1911 р. та особливо «Сутність християнства» 1900 р.; рос. пер. 1906 р.) була одним із об'єктів активної критичної рефлексії православної духовно-академічної професури кінця XIX – початку XX ст. Водночас православні критики київської школи зазначали опозиційність Гарнака щодо радикально-раціоналістичної критики Баура та новотюбінгенців; його заперечення вульгарно-«партійної» інтерпретації тюбінгенцями давньохристиянської історії та походження й змісту новозавітних писань доволі високо поцінювалися тут.

<sup>43</sup> Див., напр.: Царевский А. С. Библиейская литература истекшего 1881 года на Западе. I. Ветхий Завет // ТКДА. – 1882. – Т. I. – № 4. – С. 341, 349; Його ж. Библиейская литература истекшего 1882 года на Западе. I. Ветхий Завет // ТКДА. – 1883. – т. III. – № 9. – С. 109, 113; Його ж. Библиейская литература истекшего 1883 года на Западе. I. Ветхий Завет // ТКДА. – 1884. – Т. II. – № 5. – С. 108; Його ж. Библиейская литература истекшего 1884 года на Западе. II. Новый Завет // ТКДА. – 1885. – Т. III. – № 11. – С. 478, 492; Рыбинский В. П. Заметки о литературе п. Священному Писанию Ветхого Завета за 1899 год // ТКДА. – 1900. – Т. II. – № 6. – С. 287–288;

була викликана як загостренням полеміки в самій цій науці, так і критико-полемічним спрямуванням аналізованих нами оглядів літератури та рецензій.

Одним із найпомітніших вузлів ідейної та методологічної полеміки, які фіксуємо з 1880-х рр. і до початку наступного століття, було питання про раціоналістичне застосування принципу історичного еволюціонізму та методів історичної критики для визначення походження, авторства та історичної достовірності біблійних книг, насамперед П'ятикнижжя. Тут проблемою для ортодоксально налаштованих дослідників було те, що перевага часто віддавалася позабіблійним відомостям; під впливом «старозавітної критичної школи» піддавалася сумніву історична достовірність біблійних повідомлень<sup>44</sup>. Актуалізоване саме напередодні цього періоду появою «документарної теорії» Рейсса-Графа-Велльгаузена, це питання, крім суто науково-історичного змісту, отримувало ще й сенс богословський, бо напряду стосувалося проблеми богодухновенності Біблії як Святого Письма. До того ж, оскільки один із базових постулатів раціоналістичної теорії походження П'ятикнижжя пов'язувався з першістю феномену профетизму та пророчої літератури щодо законодавчої, то «документарна теорія» справляла вплив і на дослідження пророцьких книг Старого Завіту.

Ще одним виміром цієї полеміки було питання про історичну достовірність біблійних оповідань, зокрема старозавітних. Крім зв'язку з питанням про богодухновенність, проблема достовірності тісно сполучалася з питанням про можливість раціональної перевірки біблійних повідомлень даними конкретних наук, як історичних, так і природничих. Так, яскравими прикладами актуальної тоді полеміки були спроби зіставлення стародавньої історії давньоєврейського народу з історичними даними єгиптології та асиріології, космогонічних оповідань книги Буття з даними астрономії, геології, інших природничих наук та теорії еволюціонізму, а епічних оповідей про патріархів – з даними порівняльної міфології. До речі, цілком імовірно, що актуалізація в рамках раціоналістичної біблійної критики

<sup>44</sup> Царевский А. С. Библийская литература истекшего 1886 года на Западе. I. Ретхий Завет // ТКДА. – 1886. – Т. III. – № 12. – С. 694. Покровский Ф. Я. По поводу возражений современной критики против существования Моисеева закона ранее древнейших пророков-прорицателей (Речь, произнесенная на годовичном акте Киевской Духовной Академии 15 октября 1889 г.) // Труды КДА. – 1890. – № 1. – С. 61–94.

проблеми біблійного конкордизму, тобто узгодження біблійних повідомлень з даними наук, у т. ч. і природничих, була пов'язана саме з впливом на науку тодішніх філософських методологій (зокрема неокантіанської). Внаслідок цього одним із центральних дискусійних сюжетів і став сюжет про історичність та відповідність науці біблійних оповідей про створення світу<sup>45</sup>. Усе це і спричиняло неослабний інтерес київських оглядачів та рецензентів, які постійно намагалися підкреслити серед західних творів приклади боротьби «спіритуалістичних» та «натуралістично-критичних» поглядів на біблійну історію, прикладів традиційно-апологетичного опору, спрямованого проти «модних» раціоналістичних теорій<sup>46</sup>. Тому поміченою та відзначеною була поява фундаментальної праці Ф. Вігуру, яка, по суті, підсумовувала традицію «старої ісагогіки»<sup>47</sup>.

Підсумковою ж тут стала позиція, за якою визнається необхідність «для вирішення важкої проблеми П'ятикнижжя докладно досліджувати всю культурну історію семітичної давнини, а не задовольнятися, як це буває інколи з прихильниками негативної критики, висновками з загальної, апріорної ідеї»<sup>48</sup>. А щодо проблеми богодухновенності, то промовистим залишалося визнання, зроблене вже на початку ХХ ст., після кількох десятиліть відповідної полеміки: «...новітні відкриття, що змуси-

<sup>45</sup> Песоцкий А. С. К вопросу об историческом характере Моисеева сказания о творении мира // Труды КДА. – 1898. – № 3. – С. 289–329. Ястребов М. Ф. Соглашение библейского сказания о миротворении с научными данными и выводами естествознания. // ТКДА. – 1903. – № 5. – С. 1–29.

<sup>46</sup> Див.: Царевский А. С. Библийская литература истекшего 1881 года на Западе. I. Ветхий Завет // ТКДА. – 1882. – Т. I. – № 4. – С. 341–346, 348, 350; Його ж. Библийская литература истекшего 1882 года на Западе. I. Ветхий Завет // ТКДА. – 1883. – Т. III. – № 9. – С. 109, 111–117; Його ж. Библийская литература истекшего 1883 года на Западе. I. Ветхий Завет // ТКДА. – 1884. – Т. II. – № 5. – С. 107–110; Його ж. Библийская литература истекшего 1884 года на западе. I. Ветхий Завет // ТКДА. – 1885. – Т. I. – № 4. – С. 576–579, 580–591; Його ж. Библийская литература истекшего 1886 года на Западе. I. Ветхий Завет // ТКДА. – 1886. – Т. III. – № 12. – С. 682, 687–689, 694–695, 698–708; Рыбинский В. П. Заметки о литературе по Священному Писанию Ветхого Завета за истекший 1897 год // ТКДА. – 1898. – Т. I. – № 3. – С. 430, 437–438, 441; Його ж. Заметки о литературе по Священному Писанию Ветхого Завета за 1904 год // ТКДА. – 1905. – Т. II. – № 5. – С. 124, 127–129, 132, 134–139, 140–146; № 11. – С. 414, 418–420, 423–425.

<sup>47</sup> Див.: Рыбинский В. П. (рец. на:) Ф. Вигуру. Руководство к чтению и изучению Библии. Общедоступный и изложенный в связи с новейшими научными изысканиями курс Св. Писания. Ветхий Завет. Т. I с иллюстрациями по памятникам. Перевод свящ. В. В. Воронцова. Москва, 1897 // Труды КДА. – 1897. – № 10. – С. 304–308.

<sup>48</sup> Рыбинский В. П. Заметки о литературе по Священному Писанию Ветхого Завета за истекший 1897 год // ТКДА. – 1898. – Т. I. – № 3. – С. 442–443.

ли переглянути зміст Біблії, та новітні погляди на походження та склад старозавітних книг висунули питання про богодухновенність Святого Письма. Це, звичайно, дуже старе питання. Але, разом з тим, воно залишається і досі новим, бо ж ясної й точної відповіді на нього ми досі не маємо. Тому будь-яка спроба ґрунтовного розгляду цього докорінного питання заслуговує на велику увагу»<sup>49</sup>.

Огляд структури закордонних новозавітних досліджень досліджуваного періоду, попри її специфіку та своєрідність форм ідейної й методологічної полеміки в рамках цієї галузі біблійної науки, демонструє подібні ж тенденції. Протистояння ортодоксії та «ліберальної», або «негативної» критики тут протягом десятиліть було символізовано боротьбою проти поглядів та тенденцій, закладених свого часу ново-тюрінгенською школою та у різних формах продовжуваних аж до початку ХХ ст. Серед дискусійних питань, дражливих для новозавітних бібліологів з точки зору визнання достовірності та богодухновенності новозавітного тексту (так само, як і проблема П'ятикнижжя для Старого Завіту), були історія походження та авторства євангелій, книги Діянь та послань, їх автентичність, історична достовірність їх змісту<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Йоґо ж. Заметки о литературе по Священному Писанию Ветхого Завета за 1904 год // ТКДА. – 1905. – Т. II. – № 5. – С. 130.

<sup>50</sup> Див., напр.: Царевский А. С. Библийская литература истекшего 1881 года на Западе. II. Новый Завет // ТКДА. – 1882. – Т. III. – № 10. – С. 208–209 (Т. Цайн проти поглядів Баура на походження Євангелія від Йоана, Е. Аббот на захист автентичності цього Євангелія), С. 211 (відзначався «відомий та шанований у російських бібліологів професор К. Ф. Кейль», захист автентичності Євангелія Йоана), С. 215–216 (критика дослідження Ц. Гольштейна, написаного згідно з принципами ново-тюрінгенської школи); Йоґо ж. Библийская литература истекшего 1882 года на Западе. II. Новый Завет // ТКДА. – 1882. – Т. III. – № 12. – С. 688 (про твір А. Тома: баурівський «тенденційно-критичний метод досяг свого апогею»; Євангеліє Йоана – суцільна алегорія, під синтезу рабинізму та олександрійського філософування), С. 689–690 (Б. Вайсса «позитивний апологетичний напрям... озброюється проти тенденційно-критичного... наводить вагомні аргументи проти давнього та нового скептицизму і раціоналізму...», С. 694–695 (Ад. Юліхер «проти фальшивої науковості прослідовників тюрінгенської школи»; Ф. В. Фарфаз з «Ранніми днями християнства» проти Ренана), С. 698–699 (Д. Вольтер з новою критичною гіпотезою про походження та склад Апокаліпсису: «не має ніякого наукового значення»); Йоґо ж. Библийская литература истекшего 1883 года на Западе. II. Новый Завет // ТКДА. – 1883. – Т. III. – № 12. – С. 577–585 (Гольштейна «тенденційно-критична спроба», Г. фон Зодена критика авторства послань Якова та Петра: «відновлення точки зору та методу раціоналізму в переробленому на новий лад вигляді»); Йоґо ж. Библийская литература истекшего 1884 года на Западе. II. Новый Завет // ТКДА. – 1885. – Т. III. – № 11. – С. 477–491 (зіставлення представників «тенденційно-критичного»

До дещо екзотичних версій, пропонованих радикальними представниками новозавітної критики, можна було б віднести, наприклад, гіпотези про вирішальний вплив на новозавітну літературу східних філософських та релігійних доктрин, зокрема буддизму (це стало певною аналогією моді на панвавілонізм у дослідженнях старозавітної історії та літератури)<sup>51</sup>. Все ж, попри екзотичність із науково-історичного погляду, такі спроби

(Якобсен) та консервативного напрямів (Альффорд, Фаррар) в аналізі синоптиків), С. 492–494 (А. Едерггейм, апологет, протиставляється «грубо-раціоналістичній точці зору», яка «приймає безліч довірливих гіпотез сучасної новотюбінгенської школи»); Його ж. Библийская литература истекшего 1886 года на Западе. II. Новый Завет // ТКДА. – 1887. – Т. I. – № 3. – С. 431–433 (Гольцманна «модний тенденційно-критичний погляд на книги Нового Завіту»), С. 435 (Е. Газета «вкрай негативний, навіть антихристиянський виклад» новозавітної історії за зразками Е. Ренана; прагнення представити християнство скоріше елліністичним, ніж єврейським витвором за Б. Багером), С. 442 (проти «повторювання негативних поглядів де Ветте»), С. 448–454 (полеміка критично-ліберальних та консервативно-апологетичних тенденцій в аналізі апостольських послань); Богдашевский Д. Рецензии на книги Г. С. Чамберлена «Явление Христа» / Пер. с нем., изд. 3-е, СПб., 1907; І. Сендерленда, Священные книги Ветхаго и Нового Завета. Их происхождение, развитие и характер. СПб., 1907; Ад. Гарнака «Сущность христианства» / Пер. с нем., Москва, 1906 // ТКДА. – 1907. – Т. III. – № 9. – С. 139–140 (проти послідовника річліанської школи Чемберлена, який зводить християнство до морального вчення та відкидає усе надприродне: «вульгарний раціоналізм, витворів якого останнім часом з'являється особливо багато... голі раціоналістичні тези, що видаються за останнє слово критичної науки... відсталість від сучасного руху критичної думки... не йде далі заперечень Давідсона проти автентичності тієї чи іншої священної книги... раціоналістичне легкомудство...», С. 142–143 («...те, що Сендерленд говорить про протиріччя в Біблії, викриває лише його крайнє невігластво... зовсім не рахується з тим, що сказала апологетика на захист історичного характеру євангельських оповідань... немає нічого шкідливішого за такий вульгарний раціоналізм... для Сендерленда Біблія така само велика книга, Як Веди, або Зенд-Авеста, або Коран; книги, визнані священними спонтанно, просто за традицією; в Біблії одне є богодухновенним, інше ні; одне можна вважати достовірним, інше слід відкинути. Це цілком негідний погляд на Біблію, звичайний для раціоналістичної критики...»), С. 152 (проти А. Гарнака як «жорстокого ворога христології, ворога Церкви, ворогам усякого догматичного християнського вчення... в основі... погляд на релігію, як на щось, що внутрішньо переживається, цілкомито вільне, нічим не обмежене»).

<sup>51</sup> Царевский А. С. Библийская литература истекшего 1882 года на Западе. II. Новый Завет // ТКДА. – 1882. – Т. III. – № 12. – С. 685 (Р. Зейделя про вплив буддизму на християнство, аналіз збігів та подібностей євангельських та буддійських сказань: буддійські оповіді та мораль принесені Христу та апостолам місіонерами з Азії; вони були оброблені в поетично-апокаліптичне євангеліє; воно разом з логіями Матвія та першоєвангелієм Марка було одним із джерел для остаточної редакції євангельської історії. Також: Царевский А. С. Библийская литература истекшего 1884 года на Западе. II. Новый Завет // ТКДА. – 1885. – Т. III. – № 11. – С. 494 (А. Едерггейм проти «занадто прогресивних» поглядів, згідно з якими християнство є продуктом буддистських впливів: «до спроб збільшення кількості буддійських паралелей до євангельських оповідей кожна розсудлива людина поставиться не інакше, як найвищою мірою недовірливо...»).

закладали свого часу підґрунтя порівняльно-релігієзнавчого аналізу біблійної традиції.

Також серед «екзотики» згадаємо своєрідну критичну методологію реконструкції та викладу новозавітної історії, актуалізовану після появи у 1906–07 рр. російських перекладів основних праць *Е. Ренана*. Запропоновані Ренаном підходи претендували на набуття досить великої популярності, можливо, навіть не через наукову оригінальність (на початок ХХ століття на Заході вони були, скоріше, здобутком історії), а через співзвучність їх критичного пафосу, а також пафосу соціального та етичного тій духовно-інтелектуальній та суспільно-політичній ситуації, яка складалася під впливом першої російської революції та доктрин, на яких базувався тодішній соціалістичний рух<sup>52</sup>. Тож вплив цих доктрин, часто опосередкований і виявлений саме через готовність до позитивного сприйняття радикальної критики, спрямованої на традицію як таку і, зокрема, на традицію священних текстів, і став останнім великим філософським впливом на сферу біблійних досліджень, що належав до досліджуваної нами доби.

Водночас на початку ХХ століття спостерігаємо зародки майбутніх впливів, актуалізація яких, можливо, відбудеться пізніше. Так, нами помічені елементи застосування структуралістського підходу<sup>53</sup>, а також спроби психологічних реконструкцій,

<sup>52</sup> *Богдашевский Д.* Рецензия на: Э. Ренан, «Жизнь Иисуса». Перевод с 19-го пересмотренного и пополненного издания., СПб., 1906 // ТКДА. – 1907. – Т. III. – № 9. – С. 150 (проти *Е. Ренана*, в т. ч. зазначення соціально-політичної інтерпретації Біблії як підстави для його популярності: «...праця Ренана вже віджила свій вік, і серйозна наукова критика з нею може і не рахуватися. Нині раціоналізм став глибшим та обережнішим... праця Ренана є сучасною хіба що для тих, хто бажає бачити у Христі соціального реформатора, демократичного вождя тощо...»); *Богдашевський Д.* Рецензії на книги *М. Д. Муретова* про Ернеста Ренана та його «Життя Ісуса» та *Ад. Гарнака* про Луку, автора третього Євангелія та Діянь апостольських, Лейпціг, 1906 // ТКДА. – 1909. – Т. III. – № 9. – С. 158–160 (потреба у «серйозній науковій критиці» Ренана з огляду на тривале захоплення ним; «...Ренан – історик-емпірик, для якого історія є грою простих випадковостей і не має вищого сенсу... праця *Е. Ренана* не історія, а історичний роман...»; автор вдається навіть до конфесійно забарвленої критики: «...неправда Ренанового «Життя Ісуса» зведена до її першооснови – до грубого реалізму папізму...»).

<sup>53</sup> *Царевский А. С.* Библиейская литература истекшего 1881 года на Западе. II. Новый Завет // ТКДА. – 1882. – Т. III. – № 10. – С. 213; про *Г. Гольцманна* дослідження структури та порядку викладу Євангелія Йоана як «навмисне строго та ідеально симетричний...» через встановлення двох рядів подій та промов Ісуса а) галилеяського та б) іудейського. Кожен з яких мистив у собі три паралельних цикли («вітче та нове» – «дія нового» – «самооб'явлення як форма цієї дії» та «Христос є світло» – «Христос є життя» – «від знищення до слави»).

власний зміст та філософські підґрунтя яких ще потребують додаткового вивчення<sup>54</sup>.

Більшість відомих київських православних біблеїстів досліджуваного нами періоду відстоювали традиційні погляди на походження, авторство, датування біблійних книг, концентрувалися навколо церковного досвіду біблійної екзегези. Поступово, поряд із запереченням протестантського лібералізму та різних форм раціоналізму у біблеїстиці як принципово позацерковних феноменів, часто в ході полеміки православними засвоювалися продуктивні здобутки у галузі історичної, літературної біблійної критики. Як видно з аналізу, зіставлення та взаємодія традиційної та науково-раціоналістичної ідейно-методологічних парадигм вже практично з 60-х рр. ХІХ ст. поступово ставало одним із важливих змістових складників київської духовно-академічної біблеїстики. Рецепція, або принаймні тенденція до її здійснення, стосувалася насамперед таких галузей біблеїстики, як текстологія та вивчення біблійних мов<sup>55</sup>; розвиток біблійної археології та вивчення її пам'яток<sup>56</sup>; апологетична біблійна екзе-

<sup>54</sup> *Рыбинский В. П.* Заметки о литературе по Священному Писанию Ветхого Завета за 1904 год // ТКДА. – 1905. – Т. II. – № 11. – С. 416–417: «спроба вивести старозавітне пророцтво з комбінації природних психологічних станів, зумовлених ізраїльським життям та внутрішнім розвитком самих пророків...»; запропоновані «схеми комбінацій пророцьких станів... зразок новітнього гіпотезування в екзегетиці...».

<sup>55</sup> *Царевский А. С.* Библийская литература истекшего 1881 года на Западе. I. Ветхий Завет // ТКДА. – 1882. – Т. I. – № 4. – С. 354; *Його ж.* Библийская литература истекшего 1881 года на Западе. II. Новый Завет // ТКДА. – 1882. – Т. III. – № 10. – С. 219–220; *Його ж.* Библийская литература истекшего 1882 года на Западе. II. Новый Завет // ТКДА. – 1882. – Т. III. – № 12. – С. 699–700 (подією тут стало видання грецького Нового Завіту Вескотта-Горта та відповідний перегляд традиційного англійського перекладу Біблії (версії короля Якова); *Його ж.* Библийская литература истекшего 1883 года на Западе. I. Ветхий Завет // ТКДА. – 1884. – Т. II. – № 5. – С. 103–107; *Його ж.* Библийская литература истекшего 1883 года на Западе. II. Новый Завет // ТКДА. – 1884. – Т. III. – № 12. – С. 559–560; *Його ж.* Библийская литература истекшего 1884 года на Западе. I. Ветхий Завет // ТКДА. – 1885. – Т. I. – № 4. – С. 556; *Його ж.* Библийская литература истекшего 1884 года на Западе. II. Новый Завет // ТКДА. – 1885. – Т. III. – № 11. – С. 470–473 (розвиток критичного апарату до видання грецького тексту Нового Завіту Тішендорфа); *Його ж.* Библийская литература истекшего 1886 года на Западе. II. Новый Завет // ТКДА. – 1887. – Т. I. – № 3. – С. 425–430; *Рыбинский В. П.* Заметки о литературе по Священному Писанию Ветхого Завета за истекший 1897 год // ТКДА. – 1898. – Т. I. – № 3. – С. 433–437.

<sup>56</sup> *Царевский А. С.* Библийская литература истекшего 1881 года на Западе. I. Ветхий Завет // ТКДА. – 1882. – Т. I. – № 4. – С. 353; *Його ж.* Библийская литература истекшего 1884 года на Западе. I. Ветхий Завет // ТКДА. – 1885. – Т. I. – № 4. – С. 579–580; *Рыбинский В. П.* Заметки о литературе по Священному Писанию Ветхого Завета за 1899 год // ТКДА. – 1900. – Т. II. – № 6. – С. 299.



геза та боротьба з раціоналістичною «негативною критикою»<sup>57</sup>; енциклопедичні праці з бібліології<sup>58</sup>. Бачимо тут спроби критичного зіставлення традиційної та науково-раціоналістичної методології, рефлексію з приводу біблійної критики, аж до спроб позитивно оцінити її евристичну значущість<sup>59</sup>.

Об'єктивно ця діяльність відбувалася саме у той, так би мовити, «осьовий час», коли більш як на століття наперед закладалася проблематика біблеїстики, формулювалися основні питання цієї науки, визначалися, виокремлювалися та конкурували між собою різні теоретичні позиції, відповідні школи та течії. Для православної біблеїстики це були перші спроби зіставити вірність власній догматичній та культурній традиції з необхідністю входження до ширшого, європейського та світового, духовно-інтелектуального простору, наслідком чого мала стати інституціоналізація структурованої та повнофункціональної галузі досліджень, здатної розвиватися в апологетично-богословському та в науково-критичному аспектах.

<sup>57</sup> Царевский А. С. Библийская литература истекшего 1881 года на Западе. I. Ветхий Завет // ТКДА. – 1882. – Т. I. – № 4. – С. 348–349; *Його ж.* Библийская литература истекшего 1881 года на Западе. II. Новый Завет // ТКДА. – 1882. – Т. III. – № 10. – С. 211, 218; *Його ж.* Библийская литература истекшего 1882 года на Западе. I. Ветхий Завет // ТКДА. – 1883. – Т. III. – № 9. – С. 114–118; *Його ж.* Библийская литература истекшего 1882 года на западе. II. Новый Завет // ТКДА. – 1882. – Т. III. – № 12. – С. 694–695; *Його ж.* Библийская литература истекшего 1884 года на Западе. II. Новый Завет // ТКДА. – 1885. – Т. III. – № 11. – С. 494–495 (методологія розуміння євангельської історії); *Його ж.* Библийская литература истекшего 1886 года на Западе. I. Ветхий Завет // ТКДА. – 1886. – Т. III. – № 12. – С. 700–705 (критика «модних» теорій з позиції «позитивного» напрямку); Рыбинский В. П. Заметки о литературе по Священному Писанию Ветхого Завета за истекший 1897 год // ТКДА. – 1898. – Т. I. – № 3. – С. 430–431, 440–441 (про нові шляхи та завдання апологетики); *Рыбинский В. П.* Заметки о литературе по Священному Писанию Ветхого Завета за 1904 год // ТКДА. – 1905. – Т. II. – № 5. – С. 124–146; Богдашевский Д. Рецензии на: Ад. Гарнак, «Сущность христианства» / Пер. с нем., Москва, 1906 // ТКДА. – 1907. – Т. III. – № 9. – С. 152 (позитивна оцінка антиренанівської критики); *Його ж.* Рецензія на книгу Ад. Гарнака про Луку, автора третього Євангелія та Діянь апостольських, Лейпціг, 1906 // ТКДА. – 1909. – Т. III. – № 9. – С. 168; Глаголев А., *свящ.* Рецензия на книгу «Палестина и ея история». Шесть популярных лекций профессора Г. фон Зодена. Пер. с нем. В. Линд. Москва, 1909. стр. VII–140 // ТКДА. – 1910. – Т. III. – № 10. – С. 307 (показовий приклад обґрунтування способу прочитання-рецепції тексту інославного автора: «...слід читати... перевіряючи критичні та ліберальні судження автора православного церковним поглядом на питання...»).

<sup>58</sup> Рыбинский В. П. Заметки о литературе по Священному Писанию Ветхого Завета за 1899 год // ТКДА. – 1900. – Т. II. – № 6. – С. 286–288;

<sup>59</sup> Див., напр.: Дроздов Н. М. В защиту свободного научного исследования в области библиологии // Труды КДА. – 1902. – № 10. – С. 300–331; № 11. – С. 490–541; також знаходимо ці ідеї в розглянутих рецензіях В. Рибинського.

Сергей Головащенко

**ФИЛОСОФСКИЕ И БОГОСЛОВСКИЕ ОСНОВАНИЯ  
ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ БИБЛЕИСТИКИ:  
ОПЫТ КРИТИКИ И РЕЦЕПЦИИ В КИЕВСКОЙ  
ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ**

**(вторая половина XIX – начало XX ст.)**

*В статье представлены оценки философского влияния на западноевропейскую библиологию и экзегетику, данные профессорами Киевской духовной академии. Анализируются работы киевских богословов, посвященные истории формирования различных школ европейской библеистики; библиографические обзоры и рецензии на труды иностранных библеистов второй половины XIX – начала XX ст.*

Показаны основные направления критики западной библиологии и экзегетики. Основным испытанием для православия стало ее развитие на началах рационализма и либеральной теологии. На это развитие повлиял ряд философских школ: отмечено влияние рационалистической философии Р. Декарта и Б. Спинозы; деизма Д. Локка и Д. Толанда; немецкой классической философии И. Канта и Г. В. Ф. Гегеля; влияние неогегельянства и неокантианства. Это влияние определило появление рационалистических теорий Ф. Х. Баура, основателя «новой тюбингенской школы», появление т. н. «документарной теории происхождения Пятикнижия» (Ед. Рейсс, К. Г. Граф, Ю. Велльгаузен), критических реконструкций новозаветной истории Э. Ренана и «научно-исторической теологии» А. Гарнака. Одновременно с этим влияние философии и богословия Ф. Шлейермахера стало основой апологетического т. н. «супранатуралистического» направления в библеистике. Отмечены и маргинальные в то время версии философского влияния на библейские исследования, в частности, восточных философских доктрин, таких как буддизм. Также замечено использование структуралистского подхода к исследованию библейского текста и попытки психологических реконструкций библейской истории, философские основания которых еще требуют дополнительного изучения.

Европейская библеистика XIX – начала XX ст. под рационализирующим влиянием господствовавших тогда философских школ дала мощный импульс использованию методов и средств научного поиска и систематизации знаний в библейских исследованиях. В связи с этим в статье также анализируются попытки православных исследователей Библии критически сопоставить традиционную церковную и научно-рационалистическую методологии и даже объективно оценить эвристическое значение рационалистической библейской критики.

Sergiy Golovashchenko

THE PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL FUNDAMENTALS  
OF THE WEST-EUROPEAN BIBLIOLOGY:  
AN EXPERIENCE OF CRITICISM AND ASSIMILATION  
IN KYIV ORTHODOX THEOLOGICAL ACADEMY

(from the latter half of the XIX  
to the beginning of the XX)

*This article is devoted to the main philosophical and theological impacts on west-European bibliology and exegetics: how professors of Kyiv Orthodox Theological (Dukhovnaya) Academy evaluate it. Thereto the KOrth(D)A theologian's works on history of various bibliological schools in Europe as well as european bibliological books reviews from the latter half of the XIX to the beginning of the XX were analyzed here. The main trends of orthodox criticism levelling at the West-European bibliological traditions showed up in the article. The philosophic rationalism and liberal theological tendencies were especially unacceptable for orthodox observers.*

*The various philosophical impacts is demonstrated: Cartesian philosophy and British deism, Kantianism and Hegelian philosophy influenced Baur's «new tubingenian school» and Reuss-Graf-Wellshausen's «documentary theory of Pentateuch origins»; neo-Kantianism and neo-Hegelianism affected Renan's critical renewals ob biblical history and Harnak's «scientifically-historical theology» Also impacts of east (like Buddhism) philosophies and structuralism on European biblical researches were marked. On the other hand, Schleuermacher's «supra-natural» position was the basis of apologetic school in European bibliology. This school's arguments were actively assimilated by orthodox researchers.*

*At the same time rationalistic point of view cleared the way for use the means of scientific investigation and research results classification in biblical studies. In this connection, the orthodox researcher's attempts to appreciate the rationalistic biblical criticism at its true value occurred, especially at the beginning of the XX century. Finally, we also analyze these attempts in the article.*

*Сергей Крымский*

## **Идея Софии и метафизика символично-художественного миросозерцания<sup>1</sup>**

*У статті розглянуто інтерпретацію Петром Кудрявцевим ідеї Софії та визначено новизну підходу, яку містить у собі ця інтерпретація.*

Одной из новых попыток философского раскрытия в лирико-символическом контексте первородной, библейской концепции софийности является работа профессора философии Киевской духовной академии Петра Павловича Кудрявцева (1868–1940) «Идея святой Софии в русской литературе четырёх последних десятилетий». Она состоит из четырех статей под указанным названием, опубликованных в киевском журнале «Христианская мысль» за 1916–1917 гг.<sup>2</sup>, и посвящена главным образом метафизике творчества Владимира Соловьева.

Примечательной особенностью работы П. Кудрявцева является то, что он отвлекается от литургического аспекта идеи софийности, включая иконографическую традицию (в которой София связывается с образом Богородицы как первого храма Софии-Логоса) и даже от богословского наследия анализа Премудрости Божией, любовного замысла творения мира Богом. Он тематизирует идею символического причастия человеческой души к соответствию «здесь» и «нездесь» миров через мистический опыт созерцания «вечной красоты» и испытаний «бесконечной силой любви». Более того, свою неканоничность П. П. Кудрявцев подчеркивает критикой «несносной категории» богословов, которые рассуждают о прошлом и будущем, о судьбе мира и народов, «словно бы они участвовали в предвечном совете Божиим или раньше апостолов воссели на пре-

<sup>1</sup> Исследование выполнено в рамках украинско-российского научно-исследовательского проекта «Философские, психологические и религиозно-философские общества в дореволюционной России (Москва, Санкт-Петербург, Киев)», осуществляемого по результатам общего конкурса НАН Украины и РФФИ-2005 (проект 05/05-03-91301а/Ук).

<sup>2</sup> См.: Кудрявцев П. П. Идея святой Софии в русской литературе четырёх последних десятилетий // Христианская мысль. – 1916. – № 9. – С. 70–83; № 10. – С. 74–97; 1917. – № 1. – С. 76–81; № 3–4. – С. 83–101.

столах»<sup>3</sup>. Этой «несносной категории» он противопоставляет символично-художественную метафизику Владимира Соловьева, с ее идеей «Вечно-женственного», эмблематики Мировой души и вечного сияния Божьего.

Конечно, в контексте работы киевского мыслителя присутствует античное понимание софийности как единства Творца, творения и твари, которое задает смыслы всем вещам, превращая мир в художественное произведение. Видимо, предполагается и то, что читатель знает христианскую трактовку этой идеи. Об этом свидетельствует ссылка на учение о Слове (с большой буквы).

Дело в том, что христианский Бог, олицетворенный Иисусом Христом, является не Субстанцией, а Личностью, которая имеет Свою биографию (Евангелие) и свой характер (он плакал, но не смеялся). В силу такой теистичности в христианском богословии возникла проблема – как связать Божественную Личность с миром, с внеличной системой вещей. Оказалось, что такая связь осуществляется в Слове и через слово. Уже в античности мир рассматривался как книга божественных смыслов. А в христианстве мир был понят как текст Бога, ибо «вначале было Слово...». Бытие, таким образом, наполняется Премудростью Божией, или софийностью, а она воплощается Церковью (как считал о. Павел Флоренский). При этом разумом, Логосом Церкви выступает Христос, а сердцем – Богородица (которую Сергей Булгаков объявляет «земной ипостасью», представлением небесной Троицы, софийным началом очеловечивания Бога). Подчеркивая многообразие трактовок идеи Софии, П. П. Кудрявцев, однако, не рассматривает ее церковно-сакральные источники. Его интересует генезис идеи Софии из культурного синтеза и славянской цивилизации. В этой связи он ссылается на образ «бесконечного моря Бытия» Данте, на «*ewig weibliche*» Гете, на «мировую душу» и «мировое чувство» немецких романтиков, на Софию как творческую, порождающую «плоть мира» и его красоту у Достоевского, своего рода «почвенничество» русской литературы. При этом фокусом исследования П. П. Кудрявцева является «новая русская концепция старой идеи» софийности<sup>4</sup>. Иначе говоря, автор выдвигает на передний

<sup>3</sup> Кудрявцев П. П. Идея святой Софии в русской литературе четырех последних десятилетий // Христианская мысль. – 1916. – № 10. – С. 94–95.

<sup>4</sup> Там же. – С. 70.

план представителей русской философии – Федора Достоевского, Владимира Соловьева, Сергея Булгакова, Семена Франка, Бориса Вышеславцева, Вячеслава Иванова и др. На этом основании киевского философа, казалось бы, можно было обвинить в игнорировании традиций украинской философской и богословской мысли. Ведь идея Софии проходит сквозной темой (архетипом) сквозь всю украинскую культуру – от Иллариона Киевского до Григория Сковороды и далее через представителей бароккового сознания вплоть до Павла Тычины. Можно, однако, гипотетически предположить, что такое обвинение не совсем справедливо.

П. Кудрявцев подчеркивает, что «говорить об идее святой Софии – значит говорить до некоторой степени о нас самих, о нашем собственном внутреннем содержании»<sup>5</sup>. Но идея Софии архетипична для украинской ментальности, в то время как в России, по признанию самого автора, она распространилась в последнее десятилетие<sup>6</sup>. Видимо, для П. Кудрявцева под категорию «русские» подводились (как у многих интеллигентов XIX в.) и украинцы. Немаловажно и то, что деятельность Киевского Религиозно-философского общества (в котором П. П. Кудрявцев играл ведущую роль) имела общероссийское (включая Украину) значение.

Инициатива Киевского Религиозно-философского общества в утверждении вольной мысли стала итогом институализации особого духовного явления – религиозной философии, которая, в отличие от богословия, не санкционируется официальными канонами. Такой подход оказался совместным результатом отечественной культуры. Важность философско-религиозных проблем с точки зрения П. П. Кудрявцева особенно отчетливо демонстрируется проблемой софийности, интерес к которой актуализировался в России в связи с Первой мировой войной и поиском альтернатив мировому злу. «...Война как будто, – пишет он, – усилила почитание святой Софии, расширив и крутя ее почитателей и применение связанных с нею идей. В идее святой Софии ищут разъяснения смысла войны и ее задач, ее имея готовы начертить на самом знамени войны»<sup>7</sup>. Киевский философ

<sup>5</sup> Кудрявцев П. П. Идея святой Софии... // Христианская мысль. – 1916. – № 9. – С. 72.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же. – С. 71.

сам не расшифровывает софийную альтернативу злу, но ссылается на школу, по его выражению, «софийцев», которые такую расшифровку проделали.

Опорной в этом отношении является для Петра Кудрявцева мысль Владимира Соловьева о том, что «общий смысл вселенной открывается в душе поэта двояко: с внешней своей стороны, как красота природы, и с внутренней, как любовь...»<sup>8</sup>.

При всей вольной трактовке «Книги притч Соломоновых» в этом тезисе сам отправной пункт расшифровки «общего смысла вселенной» связан с христианским богословием. Ведь в нем софийность рассматривалась как «луч надежды» в том лабиринте бытия, в котором человек оказался после грехопадения. В греховном мире возникли ситуации, когда все благое оказалось под угрозой. Пилат в этом мире выглядит более защищенным, нежели Христос, а пирамиды более прочными, нежели охраняемые ими тела. Но мир сохранил любовный замысел Божьего творения в креативной силе искусства и красоты, т. е. в идее Софии. Премудрость Божия, София, пребывала, как свидетельствует «Книга притч Соломоновых», при Творце мира «художницей» творения. В православии София приобщена к богословию сердца, сохраняет то прикосновение к Божьей благодати, которое гарантирует спасение через любовь и красоту. «Рыцарем» такой Софии и выступает для Петра Кудрявцева Владимир Соловьев.

П. Кудрявцев рассматривает В. Соловьева в качестве лидера русской религиозной философии конца XIX – начала XX века не только в силу первородства многих его идей, но и потому, что он создал «гносеологическую предпосылку» концепции софийности. Работа П. Кудрявцева «Идея св. Софии» и результатится в конечном итоге в анализе символично-художественной метафизики софийности в творчестве В. Соловьева.

Оригинальность изложения П. Кудрявцевым идей В. Соловьева заключается в том, что он показывает, как идея софийности преобразует теорию познания, реформирует традиционное знание. В центре софиологической гносеологии, как отмечал киевский философ, находится концепт «предметоощущение». Он вырастает из утверждения, что чувство и разум не исчерпывают наше знание предмета. «Дело в том, – пишет П. Кудрявцев, – что ни чувственное знание (ощущения), ни рациональное (понятия)

<sup>8</sup> Там же. – С. 76.

не говорят нам о данном предмете как о чем-то индивидуальном»<sup>9</sup>. Индивидуальность не входит в компетенцию традиционной локково-кантовской гносеологии, которая изучает типическое, то, что способно к обобщению.

Индивидуальное, т. е. отношение предмета к самому себе как бытию, требует приобщения к нему нашего «Я» как живой индивидуальности. А такое приобщение позволяет раскрыть предмет «изнутри со стороны внутренней сущности как предмета познаваемого, так и лица познающего»<sup>10</sup>. Здесь субъективное сливается с объективным, а чувственное превращается в переживание. Это «сложное душевное переживание, какое имеет место в сознании при непосредственном соприкосновении с предметом» в его двуедином отношении и к внешнему объекту и к нашему «Я», которое мы встречаем в 17-й главе «Деяний св. апостолов» и у Достоевского, П. Кудрявцев называет «живым знанием»<sup>11</sup>. И хотя этот термин принадлежит С. Франку, киевский философ относит его смысл к платоновскому пониманию мифа, к состоянию, когда субъект и объект сливаются, и возникает (уже по терминологии В. Соловьева) «лирика мудрости». Средством или орудием «живого знания» выступает мистический опыт.

Итак, – заключает П. Кудрявцев, – в состав «живого знания» о предмете, или предметоощущения, входят ингредиенты троякого рода: знание отношений данного предмета к другим предметам, прежде всего к субъекту познающему, как реально испытываемых (ингредиент эстетический...), так и мыслимых (ингредиент логический), и знание самой сущности предмета, индивидуальной и неповторимой, делающей данный предмет тем, что он есть в ряду других предметов (ингредиент мистический)»<sup>12</sup>.

Иначе говоря, объективно реальные предметы (почти как у Канта) находятся за пределами непосредственного созерцания в статусе «вещей в себе». И их, по мнению В. Соловьева, можно раскрыть мистическим опытом, экзистенциальной верой, которая и подводит запредельное в пределы компетенции символического знания. Такое подведение и характеризует вторую

<sup>9</sup> Кудрявцев П. П. Идея святой Софии... // Христианская мысль. – 1916. – № 9. – С. 77.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же. – С. 75.

<sup>12</sup> Там же. – С. 78.



фазу формирования «живого знания» переход – от предметоощущения к предметопониманию.

Разъясняя этот подход, П. Кудрявцев пишет: «...разница между предметоощущением и предметопониманием не доходит до полной противоположности между ними. При помощи предметопонимания мы лишь разбираемся в сложном составе предметоощущения. Предметопонимание вскрывает то, что существовало уже в предметоощущении, но только в скрытом, непознанном виде»<sup>13</sup>. Поэтому переход к предметопониманию – это путь к архитектонике целого, включенного в беспредельность бытия. Движение по этому пути предполагает анализ компонентов целого, т. е. задачу, которую ставит себе наука. Однако предметопонимание упирается в абстрактные схемы, односторонность которых требует возвращения к предметоощущению<sup>14</sup>.

В результате, заключает П. Кудрявцев, возникает триада «живого знания». В ней предметоощущение – тезис, предметопонимание как анализ в абстрактных схемах – антитезис; а предметоощущение, пронизанное предметопониманием (равно как и предметопонимание, «насыщенное предметоощущением») – синтез<sup>15</sup>. По этой схеме предметоощущение превращается в мироощущение, а предметопонимание – в миропонимание. В этой логической кульминации изложения концепции В. Соловьева смысл «гносеологической предпосылки» софийности в разъяснениях П. Кудрявцева.

Дело в том, что «гносеологическая предпосылка» опирается в указанных разъяснениях на принципиальную онтологическую позицию В. Соловьева о наличии двух миров – «здесьнего» (трехмерного) и «нездешнего» (многомерного). Причем мы прикованы к «нездешним берегам». Но при этом должны свершить круг своих убеждений в «здесьнем», трехмерном мире<sup>16</sup>. Так возникает проблема соответствия двух миров. Она и разрешается через «живое знание», т. е. соответственно через символическое постижение в его художественной сути и мистический опыт «Я». Ибо деятельность «Я» приобщает «нездешний» мир к миру феноменальному, доступному чувствам. А такое приобщение

<sup>13</sup> Там же. – № 10. – С. 86.

<sup>14</sup> См. там же.

<sup>15</sup> См. там же. – С. 87.

<sup>16</sup> Там же. – С. 81.

свидетельствует, что «под личиной вещества бесстрастной везде огонь божественный горит», — цитирует П. Кудрявцев В. Соловьева<sup>17</sup>. Иначе говоря, под вещественной стороной здешнего мира — «сияние Божества»<sup>18</sup>. Это «сияние Божества» и является Софией, которое освящает бытие и позволяет возводить «метафизическую плотину» против мирового зла и его опаляющей сути. Средством такой борьбы и метафизического строительства выступает символическое искусство. В этом пункте Владимир Соловьев соприкасается со взглядом Сергея Булгакова. Они оба цитируют строки поэта Афанасия Фета о том, что только пророческой грезой можно поднять с земли «покров седых небес» и увидеть святость земли человеческого бытия<sup>19</sup>. Для С. Булгакова тут есть повод разделить Софию на земную и небесную, для В. Соловьева — провести аналогию между порождающей, мудрой силой земли и креативностью Софии.

Что касается позиции П. Кудрявцева, то он не только вольно трактует богословское понимание самого В. Соловьева (для которого София в самой «порфире» бытия). Киевский философ связывает Софию с утверждением «таких атрибутов Бога», как «Абсолютное Благо» и «Абсолютная Красота»<sup>20</sup>. Для В. Соловьева София действительно выступает как единство чувства, красоты, любви, чуда и метафизики понимания. Но он связывает ее не с «атрибутами Бога», а с его любовным замыслом Бытия, с Божественным сиянием сути человеческой экзистенции.

В. Соловьев ссылается на богословскую традицию и религиозное искусство России, в которых имеет место персонификация Софии, но при этом подчеркивает, что это не исключало понимание земного мира как покрова лучезарного духа Премудрости. Говоря о православных России, он пишет, что София «была для них небесной сущностью, скрытой под видимостью низшего мира, лучезарным духом возрожденного человечества, ангелом-хранителем земли, грядущим и окончательным явлением Божества», его «социальным воплощением»<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> См. Кудрявцев П. П. Идея святой Софии... // Христианская мысль. — 1916. — № 9. — С. 81.

<sup>18</sup> Там же. — С. 82.

<sup>19</sup> См. там же. — С. 95.

<sup>20</sup> Кудрявцев П. П. Идея святой Софии... // Христианская мысль. — 1916. — № 10. — С. 97.

<sup>21</sup> См.: Соловьев В. С. Россия и Вселенская церковь. — М., 1911. — С. 372.

Здесь обнаруживается расхождение между В. Соловьевым и П. Кудрявцевым. В. Соловьев ссылается на русскую национальную традицию, П. Кудрявцев на общеевропейскую культуру. У В. Соловьева идея софийности соприкасается с его концепцией «всеединства» знания, точнее, с идеей так называемого «целостного знания», у П. Кудрявцева софийность определяется через «живое знание» (в смысле С. Франка). У В. Соловьева София, будучи причастной Богу, выступает как специфический феномен святости бытия (земли), у П. Кудрявцева София рассматривается в контексте атрибутов Бога. Для В. Соловьева София имеет этическое и социальное наполнение, для П. Кудрявцева она связывается с гносеологией предметоощущения и предметопонимания.

Последнее обстоятельство свидетельствует об оригинальности позиции киевского философа. Ведь он фактически первый связал идею Софии с реформированием традиционной гносеологии, с пониманием познавательного процесса как трансценденции Софии. Это – проблема, актуальная и для современной философии.

*Сергей Крымский*

### ИДЕЯ СОФИИ И МЕТАФИЗИКА СИМВОЛИКО-ХУДОЖЕСТВЕННОГО МИРОСОЗЕРЦАНИЯ

*В статье рассмотрено интерпретацию Петром Кудрявцевым идеи Софии и определено, в чем состоит новизна подхода, заключенного в такой интерпретации.*

*Sergey Krymskiy*

### IDEA OF SOPHIA AND METAPHISICS OF THE SIMBOLIC-ARTISTIC WORLD SEENG

*In the article Author concedes Peter Kudriavtsev's interpretation of the idea of Sophia and defines what kind of a new approach that interpretation includes.*

Світлана Кузьміна

## Філософсько-педагогічні студії Степана Ананьїна

*У статті простежуються основні віхи життєвого шляху Степана Ананьїна, одного з речників київської академічної традиції XIX – початку XX ст. На підставі аналізу праць і даних про професійну діяльність мислителя демонструється філософсько-педагогічна спрямованість дореволюційного періоду його творчості.*

Початок XX ст. Лише нещодавно ця передреволюційна доба стала історією: її події та ідеї після всіх «відтискувань» і «протиджувань», закорковані в історичних документах, відстоялись, як добре вино. Політична температура навколо них дещо знизилася. Тепер історикам майже ніщо, крім власних смаків і пристрастей, не заважає оцінити духмяний «букет», що виник у натхненій праці, боротьбі, помилках і перемогах уже досить далеких від нас людей. Натомість, якщо зазедве не кожна родина зберігає живу пам'ять і свідчення про них, історичній науці відомі лише поодинокі постаті, які розвинулися в могутні пагони у винограднику вітчизняної культури, а всі інші залишаються в їхній тіні або зовсім непоміченими, або розглянутими в переплетінні гілля однобічно. Особливо це стосується тих, чий талант не встиг розкритися в усій силі й багатогранності до початку великої катастрофи – падіння Російської імперії.

До останніх належить зокрема Степан Андрійович Ананьїн (1874–1942). Виходець з учительської сім'ї м. Змієва Харківської губернії, С. Ананьїн закінчив два університети – Харківський (юридичний факультет) у 1897 р. і Університет Св. Володимира (історико-філологічний факультет) у 1905 р. В останньому він став свого часу професором і викладав педагогіку.

Не можна сказати, що ім'я цього науковця було забуте взагалі. Довідку про нього знаходимо в «Українській радянській енциклопедії»<sup>1</sup>. В останні роки постать С. Ананьїна представлена в біобібліографічному словнику «Філософська думка

<sup>1</sup> Див.: Ананьин Степан Андреевич // Украинская советская энциклопедия. – Т. 1. – К.: Главная редакция Украинской советской энциклопедии, 1978. – С. 174–175.

в Україні»<sup>2</sup> та в одній зі статей, опублікованих на сторінках педагогічного часопису «Шлях освіти». У хрестоматії «Маловідомі першоджерела української педагогіки (друга половина XIX–XX ст.)» вміщено фрагменти з його окремих праць 1920-х рр., супроводжувані короткою біографічною довідкою про їх автора<sup>3</sup>.

Щоправда, деякі історико-педагогічні дослідження життєвого шляху і творчості С. Ананьїна хибують на фактографічні неточності й неповноту. Зокрема твердять, буцімто йому, як «непересічному випускникові», ще 1905 р. було запропоноване місце викладача педагогіки в Університеті Св. Володимира<sup>4</sup>. Справді, вже під час навчання С. Ананьїн зарекомендував себе як серйозний дослідник і талановитий перекладач: його працю «Вчення Плотіна про прекрасне» 1903 р. надрукувало відоме харківське видання «Вера и разум». У 1905–1907 рр. здійснений С. Ананьїним переклад діалогу Платона «Софіст» (з історико-літературним вступом і коментарем) вийшов у київських «Університетских известиях»<sup>5</sup>. Архівні документи засвідчують визнання Вченою радою Університету Св. Володимира обдарованості й перспективності С. Ананьїна, але воно увиразнилося не в запрошенні викладати педагогіку (таке запрошення суперечило б установленим правилам підготовки кандидатів на посади викладачів вищих навчальних закладів), а в ухвалі «залишити п. Степана Ананьїна професорським стипендіатом по кафедрі філософії»<sup>6</sup>. Поки ж С. Ананьїн готувався до професорського звання, педагогіку, введenu в 1904 р. до університетського навчального плану після двадцятирічної перерви, в Університеті

<sup>2</sup> Див.: *Ананьїн Степан* // Філософська думка в Україні: Біобібліогр. словник / Авт. кол.: В. С. Горський, М. А. Ткачук, В. М. Нічик та ін. – К.: Унів. вид-во «Пulsари», 2002. – С. 13–14.

<sup>3</sup> Див.: *Дічак Н.* З галереї портретів українських педагогів 20-х років XX століття: Степан Ананьїн // Шлях освіти. – 2002. – № 3. – С. 38–43. Її ж: *Ананьїн Степан Андрійович* // Маловідомі першоджерела української педагогіки (друга половина XIX–XX ст.) / Упоряд.: Л. Д. Березівська та ін. – К.: Наук. світ, 2003. – С. 217 – 218.

<sup>4</sup> Див.: *Дічак Н.* З галереї портретів українських педагогів 20-х років XX століття: Степан Ананьїн // Шлях освіти. – 2002. – № 3. – С. 38.

<sup>5</sup> І сьогодні, 100 років по тому, цей переклад вважається найкращим, саме його було обрано для російськомовного зібрання Платонових творів, що видане 1993 р.

<sup>6</sup> Див.: Об оставлении гг. Стефана Ананьина и Александра Щербины профессорскими стипендиатами. – Державний архів м. Києва. – Ф. 16. – Оп. 344 (1905). – Спр. 112.

Св. Володимира читав ординарний професор кафедри філософії Олексій Гіляров <sup>7</sup>. У 1908 р. С. Ананьїн склав магістерський іспит. Але до викладання в Університеті Св. Володимира, незважаючи на наполегливі клопотання О. Гілярова, його допустили лише в 1912 р. <sup>8</sup> Відтоді С. Ананьїн читав тут лекції та проводив практичні заняття з педагогіки <sup>9</sup>.

Утім, ще до початку університетської кар'єри С. Ананьїн мав можливість отримати певний досвід викладання. У 1908–1914 рр. він читав філософську пропедевтику в Третій і П'ятій київських гімназіях, вів уроки з законодавства в гімназії Володимира Науменка та в комерційному училищі Марії Хорошилової <sup>10</sup>. В останньому закладі навіть обіймав посаду директора. Крім того, у 1909–1918 рр. С. Ананьїн викладав філософію, педагогіку, історію педагогіки на Київських Вищих жіночих курсах, на педагогічному відділенні Вечірніх Вищих жіночих курсів Аделаїди Жекуліної, у Фребелівському жіночому педагогічному

<sup>7</sup> Див.: О введении на историко-филологическом факультете Университета преподавания педагогики. – Государственный архив м. Киева. – Ф. 16. – Оп. 343. – Спр. 118. – 7 арк. А також: Обозрение преподавания в Императорском Университете Св. Владимира на 1905–1906 уч. год // Университетские известия. – 1905. – № 9. – С. 8. А також: Обозрение преподавания в Императорском Университете Св. Владимира на 1907 – 1908 уч. год // Университетские известия. – 1907. – №10. – С. 2. А також: Лекции по педагогике // Киевская мысль. – 1908. – № 280 (9 октября). Автор історико-педагогічного дослідження, присвяченого С. Ананьїну, помиляється, що в російських університетах до революції не існувало окремих кафедр педагогіки. Насправді в Університеті Св. Володимира після заборони викладання філософії 1850 р. була відкрита кафедра педагогіки, яку обійняв професор Сильвестр Гогоцький (Див.: Дело канцелярии г. Попечителя Киевского учебного округа по высочайшему повелению об учреждении в университетах особой кафедры педагогики. – Центральный государственный исторический архив Украины. – Ф. 707. – Оп. 16. – Спр. 612. – 23 арк.). У 1860 р., коли філософію повернули до університетів, педагогічну підготовку віддали в відання новостворених при університетах педагогічних курсів (Див.: Об учреждении педагогических курсов и о преобразовании Советов при Попечителях Учебных округов // Сборник постановлений Министерства народного просвещения. – Т. 3. – 1855–1864. – СПб., 1865. – Кол. 451–460). Нарешті, Статутом університетів 1884 р. педагогіка була виключена з навчальних планів.

<sup>8</sup> Див.: О допущении Ананьина к приват-доцентуре. – Государственный архив м. Киева. – Ф. 16. – Оп. 348. – Арк. 1–8.

<sup>9</sup> Див.: Обозрение преподавания в Университете Св. Владимира и Нежинском историко-филологическом институте кн. Безбородко. – Центральный государственный исторический архив Украины. – Ф. 707. – Оп. 162. – Спр. 39. – Арк. 84.

<sup>10</sup> З предмета «законознание» С. Ананьїн уже в 1906 р. видав підручник. Див.: Ананьин С. А. Законоведение (Для гимназий и самообразования). – Ч. 1, 2. – Киев Одесса: Книжный магазин И. А. Розова, 1906.

інституті<sup>11</sup>. Деякі з його лекційних курсів збереглися у літографованих виданнях<sup>12</sup>.

З 1910 р. С. Ананьїн активно співпрацює з книговидавництвом «Сотрудник». Разом із його власником Марком Цитроном він упорядковує кілька «Педагогічних календарів-довідників», що з-поміж різноманітної інформації, яка стосувалася освітнього життя, вміщувала цінні бібліографічні відомості про педагогічну літературу<sup>13</sup>. 1911 р. у згаданому видавництві виходить «Історія педагогіки» Теобальда Циглера, російськомовний переклад якої здійснено під редакцією С. Ананьїна<sup>14</sup>. У 1913 р. він редагує для іншого київського видавництва переклад «Нарису педагогіки» неогербартіанця Вільгельма Рейна<sup>15</sup>.

З початку 1910 рр. С. Ананьїн оприлюднює й результати власних педагогічних студій. Зокрема 1911 р. у двох числах авторитетного часопису «Русская школа» було надруковано його статтю «Дитячі ідеали», написану на матеріалах експериментально-педагогічних досліджень<sup>16</sup>. 1914 р. «Известия по народному образованию» вміщують два «Нариси з педагогіки середньої школи», присвячені актуальним проблемам теорії загальної освіти<sup>17</sup>. Науковець активно виступає у пресі з рецензіями на твори педагогічного змісту. Кілька років він працює над магістерською дисертацією. У 1915 р. виходить друком монографія С. Ананьїна «Інтерес за вченням сучасної психології і педагогіки», захищена як магістерська дисертація в евакуйованому до Саратова

<sup>11</sup> Дані взяті переважно з довідників «Весь Киев» за 1911–1912 рр., «Весь Киев в кармане» за 1910 р.

<sup>12</sup> Див.: Ананьин С. А. История педагогики. – К.: Издание слушательниц Высших женских курсов, 1910. – 114 с. Його ж. Лекции по истории педагогики. – К., 1913. – 320 с. Його ж. Лекции по логике. – К.: Издание слушательниц Высших женских курсов, 1913. – 156 с. Його ж. Логика. Лекции, прочитанные на историко-филологическом факультете Высших женских курсов. – К.: Издательница Покровская, 1914. – 175 с.

<sup>13</sup> Див.: Педагогический календарь-справочник за 1910–1911 уч. г. / Под общей ред. С. А. Ананьина и М. А. Цитрона. – Петербург-Киев: Книгоиздательство «Сотрудник», 1910. – Ч. 1. – 208 с.; Ч. 2. – 512 с. Педагогический календарь-справочник за 1910–1911 уч. г. / Под общей ред. С. А. Ананьина и М. А. Цитрона. – Петербург-Киев: Книгоиздательство «Сотрудник», 1912. – Ч. 1, 2. – 791 с.

<sup>14</sup> Див.: Циглер Т. История педагогики. – СПб., К.: Сотрудник, 1911. – 491 с.

<sup>15</sup> Див.: Рейн В. Очерк педагогики. – К.: Изд-во В. И. Пенкина, 1913. – 88 с.

<sup>16</sup> Див.: Ананьин С. А. Детские идеалы // Русская школа. – 1911. – № 7–8. – С. 209–219; № 9. – С. 20–33.

<sup>17</sup> Див.: Ананьин С. А. Очерки по педагогике средней школы // Известия по народному образованию. – 1914. – Ч. XL. – № 1. – С. 56–93.

Університеті Св. Володимира того ж року<sup>18</sup>. Наступні праці С. Ананьїна почнуть виходити тільки в 1920-х рр.

На думку Н. Дічек, професійна діяльність С. Ананьїна вмотивовувалася двома чинниками – по-перше, прагненням «надати педагогіці вагомішого статусу в ієрархії суспільних дисциплін», переконанням щодо необхідності синтезу напрацювань філософії, психології, логіки, історії й вироблення універсального підходу до розв'язання освітньо-виховних проблем, й, по-друге, ідеєю «педагогізації вузівської освіти», втілити яку в життя С. Ананьїн отримав змогу лише в 1920-х рр.<sup>19</sup> На наш погляд, запропоновані формулювання не так відповідають дійсності, як увиразнюють звичку приписувати людині іншої доби та культури власні цінності й стереотипи. Вони надають образу С. Ананьїна рис, умовно кажучи, члена-кореспондента радянської Академії педагогічних наук зразка 1980-х рр., заклопотаного збереженням автономного статусу своєї науки й доведення її корисності для народного господарства шляхом пропагування ідеї універсального синтезу наук у педагогіці для забезпечення ефективного управління процесами виховання «будівників комунізму» та ідеї педагогізації вищої освіти. Але ж варто нагадати, що С. Ананьїн працював у принципово відмінній ситуації. Утверджуючи необхідність розширення педагогічного компоненту в університетській освіті у 1916–1919 рр., він доповнив свої нормативні університетські курси спецкурсами «Найважливіші напрями в російській та іноземній педагогіці» та соціальної педагогіки, а у 1919 р. виступив з ініціативою відкриття університетської кафедри педагогіки<sup>20</sup>. С. Ананьїн мав на увазі модель російського університету початку ХХ ст., значною мірою зорієнтовану на розвиток науки. Варто також пильніше придивитися до того розуміння педагогічного знання, яким С. Ананьїн керувався у своїй творчості.

<sup>18</sup> Див.: *Ананьин С. А. Интерес по учению современной психологии и педагогики.* – К., 1915. – 500 с. А також: Тезиси к диссертации С. А. Ананьина «Интерес по учению современной педагогики и психологии» // Інститут рукопису Національної бібліотеки НАН України. – Ф. 33. – № 835. – 1 арк.

<sup>19</sup> Див.: *Дічек Н.* З галереї портретів українських педагогів 20-х років ХХ століття: Степан Ананьїн // *Шлях освіти.* – 2002. – № 3. – С. 39.

<sup>20</sup> Див.: *Постановление профессоров факультета об учреждении при факультете кафедр педагогики и истории славян.* – Державний архів м. Києва. – Ф. 16. – Оп. 469. – Спр. 379. – 1 арк.



У дореволюційні роки наукова діяльність С. Ананьїна, як зазначено вище, увиразнювалася у перекладах і власних оригінальних студіях. Обидві ці царини, з вигляду різні, насправді є сторонами однієї медалі. Що їх єднає?

Приміром, мета перекладу «Історії педагогіки» Т. Циглера, за визначенням С. Ананьїна – «дати зацікавленим питаннями виховання серйозне, цілком наукове керівництво з історії педагогіки, потреба якого в Росії залишалася до цього незадоволеною»<sup>21</sup>. Очевидно, таку саму мету мало й видання перекладу педагогіки В. Рейна: С. Ананьїн так наполегливо рекомендує його як «незамінне керівництво» для початкового ознайомлення з педагогікою, начебто вважає решту керівництв, уже знайомих російському читачеві, такими, що не варті уваги<sup>22</sup>. З іншого боку, дві наступні праці С. Ананьїна (маємо на увазі «Нариси педагогіки середньої школи» та монографію «Інтерес за вченням сучасної психології і педагогіки») є докладним, добре систематизованим аналізом результатів досліджень, здійснених західними мислителями XIX – початку XX ст. щодо фундаментальних проблем педагогіки – освітнього ідеалу, суті загальної освіти, пізнавального інтересу. У «прозахідній» зорієнтованості згаданих праць С. Ананьїна переконують навіть спостереження, так би мовити, статистичного ґатунку. Приміром, на тридцяти семи сторінках «Нарисів педагогіки середньої школи» автор уміщує понад 90 посилань на праці німецьких, французьких, англійських, американських дослідників. Показчик імен до монографії, присвяченій проблемі інтересу, налічує 246 позицій, з них 6 (!) належать російським науковцям, згаданим у тексті переважно по одному разу. Очевидно, що дослідницька робота С. Ананьїна значною мірою вмотивовулася бажанням осмислити досягнення західної психології та педагогіки, ознайомити російську аудиторію зі справжніми стандартами педагогічної науки й тим самим сприяти їх утвердженню на вітчизняному ґрунті.

Водночас у передмові до «Нарису педагогіки» В. Рейна С. Ананьїн висловлює далеко не ординарне для тогочасної російської педагогіки переконання: він наголошує, що «строга наукової педагогічної системи» поза певним напрямом філософії

<sup>21</sup> Див.: Циглер Т. Згад. праця. – С. V.

<sup>22</sup> Див.: Рейн В. Згад. праця. – С. II.

не існує <sup>23</sup>. Сенс цього наголосу стає зрозумілим після знайомства з першим же нарисом педагогіки середньої школи, де освітні ідеали початку ХХ ст. репрезентовані як педагогічна експлікація уявлення досконалого, наповненого духовним змістом життя особистості в межах світогляду конкретної філософської доктрини. Для гегельянства, що абсолютизувало загальноєвропейську тенденцію до інтелектуалізму в освіті, воно є уособленням життя ідеї, тобто розумового принципу, який передбачає вигострення логічного мислення <sup>24</sup>. Для гербартіанства головну ознаку особистої досконалості становить моральнісний характер, інтелектуалістичне тлумачення якого зумовило орієнтацію освіти на підтримку і розвиток багатобічного інтересу <sup>25</sup>. Утилітаризм наполягає на переважній цінності практичних аспектів життя, а його «педагогічний додток», концепція реальної школи, відповідно, на першочерговій необхідності для освіченої людини корисних відомостей і знань <sup>26</sup>. Естетичний напрям філософії представлений зокрема Фрідріхом Ніцше і Йоганнесом Фолькельтом, убачає ідеал у творчому, самодіяльному житті, сповненому духовними інтересами культурного суспільства і людини. Відтак не дивно, що педагогічний естетизм Ернста Вебера головним фактором освіти виголошує мистецтво <sup>27</sup>. Натомість волюнтаризм і його педагогічний апологет Фрідріх Ферстер висувають на перший план волю, без розвитку якої неможливе розв'язання головного завдання школи – виховання моральнісного характеру <sup>28</sup>. Також С. Ананьїн показує, що освітній ідеал може формуватися на теоретичних підвалинах не лише одного філософського напрямку, а й кількох. Це стосується як педагогічного індивідуалізму, маніфестованого письменниками Елен Кей і Львом Толстим, так і новоідеалізму, найвідомішим речником якого в царині педагогіки був Герман Будде <sup>29</sup>. Розкриваючи у другому нарисі педагогіки середньої школи зміст поняття «загальна освіта», С. Ананьїн так само простежує його походження з певних типів світогляду й світосприйняття, що увиразнилися

<sup>23</sup> Див.: Рейн В. Згад. праця. – С. II.

<sup>24</sup> Див.: Ананьїн С. А. Очерки по педагогике средней школы. – С. 56–57.

<sup>25</sup> Там само. – С. 57–58.

<sup>26</sup> Там само. – С. 58–59.

<sup>27</sup> Там само. – С. 60–64.

<sup>28</sup> Там само. – С. 64–66.

<sup>29</sup> Там само. – С. 70–72.

у філософських ученнях античної, середньовічної, просвітницької, романтичної доби <sup>30</sup>.

Отже, як бачимо, два напрями діяльності С. Ананьїна, перекладацький і дослідницький, єднало бажання не просто ознайомити вітчизняну науково-освітню спільноту з західним способом осмислення педагогічних проблем, а й показати, що він є філософським.

Філософсько-педагогічною за характером виявляється й обрана С. Ананьїним для аналізу в магістерській дисертації проблема інтересу. Він звертає увагу на те, що, з одного боку, в ХІХ – на початку ХХ ст. поняття «інтерес» виступає засадничим у педагогіці, а з іншого – залишається одним із найневизначеніших. Першим кроком у подоланні цього непорозуміння, на думку С. Ананьїна, має стати з'ясування наявного стану вивчення інтересу як психічного феномена у психології та апікації результатів цього вивчення в педагогіці <sup>31</sup>. Може здатися, що С. Ананьїн обмежує себе лише завданням вивчити, систематизувати й узагальнити новітню психологічну й педагогічну літературу, що стосується проблеми інтересу. Насправді ж це «учнівство» має на увазі експлікувати перехідні ланки між психологією і педагогікою в осмисленні процесу освіти особистості. Стверджуючи це, нагадаємо, що тему своєї монографії С. Ананьїн визначав не самотужки, а під керівництвом професора філософії Університету Св. Володимира О. Гілярова, особливу подяку якому за поради й указівки він висловлює в передмові <sup>32</sup>. Синехологічна філософія, сповідувана О. Гіляровим, його концепція єдності всіх форм духовного життя людства сфокусовували увагу саме на зв'язках між різними способами досягнення світу, зокрема між науками і філософією. Різнобічний філософський, науковий, естетичний досвід зайвий раз переконував О. Гілярова у тому, що філософія виконує щодо науки функцію «фундаменту пізнання», який тримається на гносеології, логіці та методології. У свою чергу, і «філософія від науки залежить у тому, що отримує від неї зміст, а без нього вона – марнослов'я» <sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Там само. – С. 76–93.

<sup>31</sup> Див.: *Ананьин С. А.* Интерес по учению современной психологии и педагогики. – С. 1.

<sup>32</sup> Там само. – С. 2.

<sup>33</sup> Див.: *Ткачук М. А.* Філософія світла і радості: Олексій Гіляров. – К.: Укр. Центр духовної культури, 1997. – С. 79.

Гадаємо, С. Ананьїну доводилось обирати серед альтернативних тлумачень суті та призначення психології як науки. Одне з них виголошувало психологію суто дослідною, не упередженою жодними гіпотезами щодо людської природи наукою, яка описує механіку психічних явищ. Ця парадигма передбачала рекомендацію для педагогіки так само неупереджено використовувати знання про «роботу» цих психологічних механізмів у побудові нових моделей навчання і виховання. Інший напрям включав психологію до системи філософського знання, не заперечуючи водночас її прав на експерименти. До його прихильників належав, зокрема, й ще один учитель Степана Ананьїна – Георгій Челпанов, який наголошував на безпосередньому зв'язку психології з метафізикою через «поняття душі», необхідне для можливості мислення будь-якого психологічного феномену. Водночас він указував на залежність психології від гносеології, без розгалуженого категорійно-методологічного апарату якої вона ніколи не обійдеться в усвідомленні завдань і обробці результатів кожного свого досліду. Проте психологія, на думку Г. Челпанова, теж необхідна філософії як джерело емпіричного матеріалу в побудові «науки про дух»<sup>34</sup>. У світлі такого розуміння педагогіка має стати не просто практичним продовженням психології, а специфічним варіантом «науки про дух». Пов'язана з психологією та етикою, вона має, за словами Г. Челпанова, «звести в єдине ціле» і переосмислити згідно з метою виховання результати психологічних досліджень особливої, педагогічної галузі людського буття; у тому, що виконати таке завдання без допомоги теорії пізнання неможливо, годі й сумніватися<sup>35</sup>. Отже, відрізняючись за предметами, психологія і педагогіка виявляються спорідненими: на рівні теоретизування вони набувають філософського характеру і саме завдяки філософському ферменту психологічне знання «перетравлюється» в пізнанні педагогічному.

Ознаки такого методологічного підходу помітні і в аналітиці С. Ананьїна. Вже хронологічні рамки й перелік персоналій його досліджень засвідчують, що мислитель визнавав гіпотезу душі

<sup>34</sup> Челпанов Г. И. Об отношении психологии к философии // Челпанов Г. И. Психология. Философия. Образование. – М.: Моск. психолого-социальный ин-т; Воронеж: Изд-во НПО «МОДЭК», 1999. – С. 321–332.

<sup>35</sup> Челпанов Г. И. Что нужно знать педагогу из психологии? // Вопросы философии и психологии. – 1911. – № 1. – С. 41.

цілком легітимною для психології. Він не відчуває жодних вагань, називаючи інтерес філософським поняттям, а психологію, етику, педагогіку – складовими філософського «ужитку»<sup>36</sup>. Показово також, що мету своїх теоретичних студій С. Ананьїн формулює в гносеологічному ключі. Він прагне розкрити зміст інтересу як засадничого поняття психології і педагогіки, відповівши, тим самим, на запитання щодо його продуктивності для осмислення проблем освіти і виховання<sup>37</sup>. А така мета передбачає не примітивне складання компендіуму, а розв'язання, знов-таки, гносеологічного за своєю суттю завдання – унаочнення певного моменту спеціалізованого філософського мислення, який зазвичай залишається латентним, моменту його переходу з психологічної фази в педагогічну. На цілковите усвідомлення цього вказують деякі з висновків С. Ананьїна. Якщо він підсумовував: «Місце, що обіймає в педагогіці інтерес, визначається умовами, які лежать у психології, тобто значенням його для нашого психічного життя», – то стає очевидним, що і на початку дослідження С. Ананьїн мав намір спрямовувати промінь філософської рефлексії саме на ділянки зіткнення психології і педагогіки в даній проблемі<sup>38</sup>.

Які ж аспекти зазначеної проблеми висвітлено С. Ананьїним?

У монографії, присвяченій проблемі інтересу, він найбільше місце віддає аналізу філософсько-педагогічної концепції Йоганна Фрідріха Гербарта. Порівнюючи зміст поняття «інтерес» у психології та теорії виховного навчання німецького мислителя, С. Ананьїн намагається простежити, власне кажучи, один із переходів між психологією та педагогікою. Першим кроком цього є короткий парафраз Гербартових визначень сенсу виховного навчання, яке з метою формування багатобічного інтересу повинне постійно збуджувати розумову діяльність вихованця, спрямовувати на творче самодіяльне творення світу уявлень, як життєдайного ґрунту для гармонійних моральнісно-прекрасних почуттів, бажань, дій<sup>39</sup>. Але, зауважує С. Ананьїн, пояснюючи основні педагогічні постулати Гербарта, необхідно враховувати загальні принципи його атомістичної безсуб'єктної

<sup>36</sup> Див.: Ананьин С. А. Интерес по учению современной психологии и педагоги. – С. 4, 33–34.

<sup>37</sup> Там само. – С. 1.

<sup>38</sup> Там само. – С. 471.

<sup>39</sup> Там само. – С. 66.

психології, в межах якої носіями самосвідомості й самодіяльності є уявлення. Відтак самодіяльність тут треба розуміти як самодіяльність уявлень, тобто «той їх стан, коли вони, внаслідок своєї сили й міцності, виходять за поріг свідомості, стають інтенсивними, ясними, упорядкованими», здатними спричинити рух інших мас уявлень, стати силою <sup>40</sup>. Як зазначає С. Ананьїн, такий психологічний процес має у Гербарта ще одну назву – увага, точніше, один із її видів, увага апперцептивна або недовільна <sup>41</sup>. Саме апперцептивну форму уваги Гербарт вважає конститутивним фактором духовного життя <sup>42</sup>, внаслідок чого виголошує розвиток цієї здібності душі головною метою виховного навчання <sup>43</sup>. Водночас С. Ананьїн наводить цілу низку доказів тотожності між поняттями «апперцептивна увага», «апперцепція», «інтерес» у вченні німецького мислителя <sup>44</sup>. Звідси в С. Ананьїна виникає цілком природне запитання: чому Гербарт у своїй педагогічній теорії замість слова «апперцепція» вживає слово «інтерес»? Він пояснює це принаймні трьома причинами. По-перше, на думку С. Ананьїна, поняття інтересу адекватніше увиразнювало те, що Гербарт вважав головним у виховному навчанні, а саме – розвиток розумової енергії, творчої самодіяльності <sup>45</sup>. По-друге, відзначає С. Ананьїн, це поняття знадобилося німецькому мислителю, щоб послабити контраст між ідеалом освіти, накресленим його педагогікою і концепцією внутрішнього життя людини як механічної сукупності уявлень, уміщеної в його психології <sup>46</sup>. Остання пояснювала походження моральнісної дії з «сили уявлень»: моральнісна думка спричиняє і моральнісний настрій, і моральнісний спосіб дії. Разом з тим, педагогічний досвід (і самого Гербарта, і загальний) заперечував таку могутність уявлень, а педагогічна теорія вимагала докладнішого опису механізмів переходу ідеї в дію. Звідси зрозуміло, як у педагогічному лексиконі Гербарта з'являється поняття «інтерес». У теорії виховного навчання він тлумачиться як перехідна ланка між уявленням і хотінням, без якої не

С. 67. <sup>40</sup> Ананьин С. А. Интерес по учению современной психологии и педагогики.

<sup>41</sup> Там само. – С. 67–69.

<sup>42</sup> Там само. – С. 79, 83.

<sup>43</sup> Там само. – С. 72, 79–80, 83, 166.

<sup>44</sup> Там само. – С. 68–76.

<sup>45</sup> Там само. – С. 81.

<sup>46</sup> Там само. – С. 124–125.

можуть утворитися воля та доброчесність <sup>47</sup>. І, по-третє, слово «інтерес», що вказує на діяльний стан людського духу, вживалося водночас і в буденній мові, і в педагогіці. А в останній Герbart, зауважує С. Ананьїн, як правило, віддавав перевагу популярним поняттям <sup>48</sup>. Використання ж поняття «інтерес» без належної наукової обробки зіграло з Герbartом і його послідовниками злий жарт, переконаний С. Ананьїн, адже призвело до розриву між психологією і педагогікою <sup>49</sup>. Втім, цей негативний висновок дослідження київського мислителя має позитивне методологічне значення. Зокрема він показує, що психологічне поняття «апперцепція» переноситься Герbartом у педагогіку не автоматично, а переосмислюється відповідно до певних етичних цінностей і педагогічних реалій, перетворюючи «багатобічний інтерес», як мету і засіб виховного навчання, на етико-психологічну категорію.

У такий самий спосіб С. Ананьїн відновлює перехідні містки між психологічними і педагогічними теоріями інтересу в інших мислителів, виявляючи психологічну складову теоретичних підвалин педагогіки ХІХ – початку ХХ ст., інструментом утворення яких, як з'ясовує дослідник, є філософія.

Але С. Ананьїна цікавлять не тільки окремі випадки філософсько-педагогічного огранювання понять. Його дослідницька програма передбачає й цілісне відображення процесу філософсько-педагогічного мислення як специфічного способу буття філософської думки. Так, у нарисі, присвяченому освітнім ідеалам, він показує, що європейська свідомість, починаючи з Сократа, плекала інтелектуалістичний ідеал освіти доти, доки, завдяки новогуманістам і Гегелю, він не став «найбільш різким і однобічним», хоча водночас і ввібрав у себе риси універсализму і трансцендентализму <sup>50</sup>. Всі наступні спроби ідейної переорієнтації школи – герbartіанство, реалізм, естетична педагогіка, волюнтаризм, індивідуалізм тощо – були, на думку С. Ананьїна, пов'язані з критикою того чи іншого недоліку інтелектуалізму і самі впадали в крайнощі <sup>51</sup>. У масовій середній освіті гегелівський ідеал був дещо змодифікований у бік реалізму,

<sup>47</sup> Там само. – С. 125, 482–483.

<sup>48</sup> Там само. – С. 81.

<sup>49</sup> Там само. – С. 483.

<sup>50</sup> Див.: Ананьин С. А. Очерки по педагогике средней школы. – С. 56–57, 70–72.

<sup>51</sup> Там само. – С. 57–70.

внаслідок чого утворився гібрид так званого утравізму, який передбачав сполучення в навчальних планах класичної та реальної концепції освіти<sup>52</sup>. С. Ананьїн визнає справедливими аргументи проти цього синтезу, зазначаючи водночас, що, по-перше, інтелектуалістичний ідеал освіти віддзеркалює культурну домінанту Європи, а, по-друге, розумним шляхом подолання його крайнощів є не тотальне заперечення, а поповнення «культурою інших здібностей людського духу»<sup>53</sup>.

У центрі уваги другого нарису С. Ананьїна, присвяченого педагогіці середньої школи, є поняття «загальна освіта», формальні визначення якого розглянуто через призму конкретики культури доби античності, Просвітництва, новогуманізму і тлумачень таких видатних мислителів, як Платон, Арістотель, Марк Тулій Цицерон, Плутарх, Ян Амос Коменський, Жан-Жак Руссо, Йоган Генріх Песталоцці, Йоган Готфрід Гердер, Христіан Вольф, Йоганн Герbart та інші<sup>54</sup>.

Подібною за структурою є і монографія С. Ананьїна. Витоки найпотужнішої інтелектуалістичної течії вчення про інтерес – Герbart і герbartіанців – він знаходить у філософії Етьєна Бонно Конділяка, педагогіці Коменського, а головню – у кантіанця Августа Германа Німейєра<sup>55</sup>. Саме Герbartу, за С. Ананьїним, належить пріоритет включення до педагогіки поняття «інтерес» і надання йому статусу мети виховання та умови навчання. Хоча Герbart у жодному місці не дав точного визначення психічної природи інтересу, його вочевидь інтелектуалістичне тлумачення завело науку про виховання, на думку С. Ананьїна, у глухий кут однобічного розумового розвитку дитини. Втім, дивується дослідник, це не спонукало наступників і опонентів німецького філософа відмовитися від «інтересу» як категорії осмислення педагогічної дійсності. Навпаки, вони так само, як і Герbart, вважали інтерес важливою передумовою розвитку особистості, по-різному пояснюючи суть відповідного душевного явища. Ці пояснення С. Ананьїн бере за критерій класифікації психолого-педагогічних учень про інтерес і виокремлює серед них, крім інтелектуалістичного, такі напрями, як емо-

<sup>52</sup> Див.: *Ананьин С. А. Очерки по педагогике средней школы.* – С. 75–76.

<sup>53</sup> Там само. – С. 76.

<sup>54</sup> Там само. – С. 76–88.

<sup>55</sup> Див.: *Ананьин С. А. Интерес по учению современной психологии и педагогики.* – С. 3–34.



ційний, волюнтаристський, синтетичний («теорії різноманітної та багатобічної природи інтересу»), психобіологічний. Треба зазначити, що у своїх характеристиках С. Ананьїн майже на кожному кроці, поряд з педантичним викладом поглядів адепта певного напрямку, вдається до порівнянь, проведення аналогій, зіставлень з думками його опонентів.

Сказаного, мабуть, достатньо, щоб зрозуміти, яку зовнішню та внутрішню форму обирає С. Ананьїн для викладу своїх спостережень і міркувань. Намагаючись охопити, так би мовити, все поле проблеми, яку вивчає, з її витокami, основним річищем, притоками, він здійснює історичний огляд ідейних джерел, розподіляє їх за напрямками й виокремлює їх стрижень. Водночас імпліцитно мислитель висвітлює всі деталі філософсько-педагогічної дискусії з проблеми інтересу, пропонуючи їх докладний коментар. Користуючись сучасною філософською мовою, можна сказати, що в згаданих роботах С. Ананьїн мав намір відтворити певний дискурс як цілеспрямовану мовленнєву комунікацію у формі обміну обґрунтованими аргументами. Іншими словами, він намагається скласти своєрідну «біографію ідеї», але продати її не у вигляді абстрактного саморозвитку, а описати як процес творчого пошуку конкретних особистостей, виявляючи до кожної з них повагу й глибокий дослідницький інтерес.

І стиль, і деталі досліджень указують на певну історико-філософську зорієнтованість С. Ананьїна, зумовлену, гадаємо, передусім впливом О. Гілярова та рецепцією низки положень його методологічної програми історико-філософських студій. Центальною ж в останній, як з'ясовує М. Ткачук, була вимога уявляти філософську думку та її історію «не у вигляді застиглих постулатів, набору теоретичних положень, але як творчий процес, безперервний рух до філософського ідеалу, рух, у якому беруть участь не безликі ідеї, а їх творці, в якому кожна творча доля, неповторна та індивідуальна, несе на собі відбиток не лише часу, але й унікального внутрішнього світу особи»<sup>56</sup>. Саме ця вимога, на наш погляд, реалізована у працях С. Ананьїна. У свого вчителя О. Гілярова він навчився завжди пам'ятати про тісний діалектичний зв'язок теорії та історії, розуміти, що саме історія становить підґрунтя теорії<sup>57</sup>. Таке переконання

<sup>56</sup> Див.: Ткачук М. А. Згад. праця. – С. 75.

<sup>57</sup> Там само. – С. 61.

С. Ананьїн виховував і у своїх студентів, навчаючи їх тому, що першим джерелом наукової педагогіки є історія педагогіки<sup>58</sup>.

Разом з тим, слідом за О. Гіляровим, С. Ананьїн добре розумів, що і «теорія, зі свого боку, забезпечує адекватне відтворення історії»<sup>59</sup>. Яка ж теорія прислужилася історико-педагогічним розвідкам С. Ананьїна? У дослідженні проблеми інтересу це, очевидно, позитивістська модель наукового пізнання, що вимагала оперувати тільки ясними, чітко визначеними логічно та емпірично виправданими поняттями. На нашу думку, вона зіграла в дослідженні мислителя суперечливу роль: з одного боку, негативну, позаяк, дозволивши довести, що до початку ХХ ст. психологія так і не спромоглася переконливо пояснити психічну природу інтересу, спровокувала вельми радикальний і тому сумнівний висновок С. Ананьїна щодо необхідності усунення цього поняття з науки взагалі<sup>60</sup>; з іншого боку, позитивну, адже сприяла усвідомленню того, що психологічне знання переноситься в педагогіку не автоматично, а має пройти стадію певної спеціальної трансформації. Проте захоплений позитивістським пафосом науковості, С. Ананьїн не звернув на це належної уваги і, як наслідок, не збентежився питаннями, чому, переходячи до царини педагогіки, мислителі наче втрачають послідовність і починають суперечити самі собі? Чому неясне й невизначене поняття «інтерес» залишається центральним у педагогіці? А тим часом аналітична вервечка, яку так ретельно сплітає С. Ананьїн, непомітно для нього закручується навколо проблеми свободи в освіті й вихованні, що розв'язується через принцип відповідності педагогічних впливів природі дитини. Як можна побачити з праці С. Ананьїна, незалежно від того, яку природу приписує інтересу той чи інший напрям, усі вони однаково визнають психічний феномен інтересу виявом природної активності, свободи душі, підтримка і спрямування якої повинні становити сенс діяльності педагога<sup>61</sup>. Навчившись

<sup>58</sup> Див.: Конспекты лекций (Г. Е. Жураковский) по русской истории, истории Византии, истории и теории педагогики. – Центральный государственный исторический архив Украины. – Ф. 1720. – Оп. 1. – Спр. 49. – Арк. 2. Геннадій Жураковський (1894–1955), радянський історик педагогіки, член-кореспондент Академії педагогічних наук слухав курс С. Ананьїна в Університеті Св. Володимира в 1917–1918 рр.

<sup>59</sup> Див.: Ткачук М. А. Згад. праця. – С. 61.

<sup>60</sup> Див.: Ананьин С. А. Интерес по учению современной психологии и педагогики. – С. 480–481.

<sup>61</sup> Там само. – С. 79, 227, 242–243, 258, 282, 294–295, 348 тощо.

у О. Гілярова тверезому, критичному ставленню до всіх без винятку вчень, С. Ананьїн, на жаль, не перейняв у свого вчителя вміння відчувати і віртуозно відображувати парадокси творчого мислення, особливо на гранях між різними галузями пізнання.

У 1915 р., коли С. Ананьїн тільки захистив магістерську дисертацію, перед ним відкривалися досить широкі перспективи. Його студії наближали вітчизняну науку до усвідомлення необхідності переходу на новий щабель інституалізації педагогічного знання – філософії освіти і виховання. Глибоко розуміючи тенденції і потреби розвитку вітчизняної культури, він вважав за необхідне сприяти її приєднанню до європейського філософсько-педагогічного простору через поширення західних зразків мислення і стандартів науковості.

З такими поглядами науковець-педагог міг ще якось жити, поки «шукала себе», ставала на ноги тоталітарна ідеологія. У 1921–1923 рр. радянська влада ще дозволила вести на факультеті професійної освіти ВІНО (Вищого інституту народної освіти) групу з філософсько-педагогічним циклом предметів, у якій О. Гіляров та його учні читали філософські дисципліни, а С. Ананьїн – загальну педагогіку, педагогічну психологію, дидактику, історію педагогіки у зв'язку з сучасною педагогікою, методику викладання педагогічних дисциплін тощо<sup>62</sup>. У ці роки було ще можливо організувати і вести семінар з педології. С. Ананьїн робив це без винагороди. Тоді ж він очолив кафедру педології у ВІНО, взяв участь у відкритті факультету педагогічної підготовки в Київській державній консерваторії. Протягом 1922–1925 рр. мислитель видає низку статей з проблем естетичного виховання, педології, трудового виховання. У 1923 р. С. Ананьїну навіть було присвоєно звання професора<sup>63</sup>. Проте вже 1924 р. філософсько-педагогічний цикл у ВІНО, як не відповідний загальноукраїнським навчальним планам, був скасований<sup>64</sup>, невдовзі і педологія виголошена буржуазною лженаукою. Ба більше, резолюція бюро Губкому Київщини наказувала: «2. ... при створенні професорського кадру залишати в ІНО

<sup>62</sup> Учебные программы и планы за 1922–1923 гг. – Державний архів м. Києва. – Ф. Р – 346. – Оп. 1. – Арк. 33.

<sup>63</sup> Останні відомості взяті: *Дічек Н.* Ананьїн Степан Андрійович // Маловідомі першоджерела української педагогіки (друга половина XIX–XX ст.). – С. 217–218.

<sup>64</sup> Див.: Відвіт КІНО за 1923–1924 навч. рік. – Центральний державний архів вищих органів влади і управління України. – Ф. 166. – Оп. 4. – Спр. 634. – Арк. 74.

найсвіжіших і цілком прийнятних для радвлади професорів, рішуче видаляючи всіх, хто не відповідає загальному укладу життя нового педагогічного вузу. 3. Серед професорського кадру... повести глибоку політроботу, залучаючи професорів до активної роботи у пролетарських студорганізаціях, ставлячи їхні звітні доповіді на зборах цих організацій, втягуючи їх у роботу з вивчення марксизму і ленінізму тощо»<sup>65</sup>.

Можливо, не витримавши такої «турботи» про себе, С. Ананьїн у 1925 р. тяжко захворів і поїхав з Києва на рідну Харківщину, де, прикутий до ліжка, написав ще кілька робіт. Взимку 1942 р., як повідомляє Н. Дічек, на жаль, без посилання на будь-які документи, 68-річного вченого та його дружину знайшли вбитими у їхньому домі<sup>66</sup>. Окупаційна адміністрація тіла загиблих поховала, а наукову бібліотеку і архів спалила. Факт цей здається символічним – так один людожерський режим завершив справу іншого у знищенні всього, що нагадує людині про покликання до творчості, до натхненого пошуку істини.

*Светлана Кузьмина*

### **ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ СТЕПАНА АНАНЫНА**

*В статье прослеживаются основные вехи жизненного пути Степана Ананьина, одного из представителей киевской академической традиции XIX – начала XX вв., преподававшего в Университете Св. Владимира и других высших учебных заведениях Киева педагогику и педагогические дисциплины в 1912–1925 гг. Определяются тематика научных публикаций и направления профессиональной деятельности С. Ананьина. На этом основании выявляется его стремление к совершенствованию отечественной педагогической культуры через приобщение к лучшим образцам западной философско-педагогической мысли и высоким стандартам научных исследований в области образования. Результаты анализа содержания и композиции дореволюционных трудов мыслителя позволяют утверждать, что его научный интерес привлекала проблема функционирования философского знания в педа-*

<sup>65</sup> Див.: Резолюція бюро Губкома Києвщини по докладу тов. Карпекі о Києвском ИНО 2.08.24. – Центральний державний архів вищих органів влади і управління України. – Ф. 166. – Оп. 4. – Спр. 634. – Арк. 43.

<sup>66</sup> Див.: Дічек Н. З галереї портретів українських педагогів 20-х років XX століття: Степан Ананьїн // Шлях освіти. – 2002. – № 3. – С. 43.

гогике, преобразования психологических и этических категорий в теориях воспитания и обучения. Делается вывод, что фактически мыслитель приближался к осознанию необходимости перехода к новой ступени институционализации педагогической науки – философии воспитания и образования.

*Svitlana Kuzmina*

**STEPAN ANAN'YN'S  
PHILOSOPHY-EDUCATIONAL STUDIES**

*The main milestones of vital way of Stepana Anan'yn's, one of representatives of Kiev academic tradition XIX – began XX centuries, who lectured pedagogic and pedagogical disciplines in 1909–1925 in the Saint Vladimir University and other higher educational establishments of Kiev are traced in the article. S. Anan'yn's subject of scientific publications and professional activity are defined. On this basis his aspiration to perfection of native educational culture through attaching to the best patterns of western philosophical-educational thought and high standards of scientific researches in area of education came to light. The results of analysis of content and composition of pre-revolution works of thinker ground to assert that his scientific interest was attracted by the problem of functioning of philosophical knowledge in education sciences, transformation of psychological and ethics categories in the theories of education and teaching. It is drawn conclusion, that actually the thinker approached the awareness of necessity of transition of educational science to a new stage of institutionalization – philosophy of education.*

Тетяна Голіченко

## Роздуми довкола сучасної історико-філософської методології: «ідеологія контексту» та її критика в працях І.-Ш. Зарка\*

*Ретельне та поступове ознайомлення з основними інституціями, методологіями та постанями французької історико-філософської думки становить один із найнагальніших та найцікавіших напрямів дослідження сучасної філософської думки Екзакону, а також має всі шанси стати одним із центральних елементів «української історії історії французької філософії». Запропонована стаття знайомить українських читачів з методологічними позиціями сучасного французького історика філософської та політичної думки Іва-Шафля Зарка, який роздумує над актуалізацією співвідношення та дослідницькою ефективністю традиційних методів історико-філософського дослідження – текстурального (текстологічного) та контекстурального, іншими словами – філософського («філософська історія філософії») та історичного («історична історія філософії»).*

Методологічні проблеми історико-філософських досліджень сьогодні рідко стають центральними темами монографій та колективних збірок. Часи великих дебатів з методологічних питань відійшли в минуле. Тим цікавішим видається ознайомлення з тими рідкісними виданнями, які повертають нас до цієї фундаментальної проблематики. Серед нечисленних книжок такого жанру ми вибрали збірку «Як слід писати історію філософії?»<sup>1</sup>, на сторінках якої представлені роздуми авторитетних європейських, канадських та американських істориків філософії щодо сучасного репертуару тем, стилістики та методології історико-філософських розвідок.

\* Статтю було підготовлено під час наукового стажування її автора у паризькій Школі Соціальних Наук (EHESS) у травні 2006 р. (фінансова підтримка стажування здійснювалася Будинком Наук про Людину (MSH).

L'auteur est bénéficiaire d'une bourse de recherche de la Maison des Sciences de l'Homme (le séjour en mai 2006).

<sup>1</sup> Comment écrire l'histoire de la philosophie? / Sous la direction de Yves Charles Zarka, Paris, PUF, 2001.

Одним із центральних тематичних фундаментів як самої цієї збірки, так і всього міжнародного проекту<sup>2</sup>, частиною якого була підготовка колективної праці «Як слід писати історію філософії?», є проблема співвідношення історичного та філософського компонентів в історії філософії. Іншими словами, на сторінках цієї колективної праці йдеться про евристичні потенціали та можливі евристичні прорахунки, які пов'язані з використанням двох важливих методологічних позицій, що фігурують у сучасній історії філософії («історіографії філософії»): йдеться про «історичну історію філософії» (*histoire historique de la philosophie*) та «філософську історію філософії» (*histoire philosophique de la philosophie*)<sup>3</sup>. Стаття І.-Ш. Зарка «Чому нас навчає історія філософії?» («Que nous importe l'histoire de la philosophie?», яка міститься у цій збірці і присвячена критиці «ідеології контексту», перебуває в річищі саме цієї проблематики.

Кілька слів про автора статті та керівника міжнародного проекту з історико-філософської методології. Ів-Шарль Зарка – яскрава та значуща постать у сучасній французькій історико-філософській науці. Його праці з філософії Макіявеллі, Гоббса, Лейбніца, Руссо та Токвіля<sup>4</sup>, так само, як і його численні

<sup>2</sup> Великий міжнародний методологічний історико-філософський проект, керівником якого виступив І.-Ш. Зарка, був покликаний озвучити кілька реєстрів сучасного історико-філософського знання, серед яких найбільш яскравими, крім зазначеної вище колізії «філософської та історичної історії філософії» слід назвати: а) порівняльні аспекти національних історіографій історії філософії та б) спеціалізація історико-філософських досліджень. Аби краще зрозуміти тематичні та сюжетні лінії, якими просувався проект, варто деталізувати теми колоквиумів, які стали частиною проекту. Отже, йдеться про такі професійні зустрічі: «Історія метафізики: окрема галузь історії філософії?», Ліон, 2001, матеріали якої з часом були оприлюднені у збірці «Історія метафізики: окрема галузь історії філософії?» (*Y a-t-il une histoire de la métaphysique?*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. «Quadrige»), 2005); другий семінар мав назву «Аналітична філософія та історія філософії», третій – «Історія політичної філософії: окрема галузь історії філософії». Тематику наступних трьох колоквиумів стали такі: «Історія науки в історіографії філософії», «Філософська історія теології», «Історія філософської історіографії». Завершався проект колоквиумом «Загальна історія філософії та спеціальні історії філософії».

<sup>3</sup> Саме таке формулювання центрального ядра сучасних французьких історико-філософських методологічних розвідок використовує й авторитетний історик філософії Франсуа Азуві, див.: Azouvi F., Pour une histoire philosophiques des idées, in *Débat*, 1992, n° 7, pp. 17–28.

<sup>4</sup> Зарка І.-Ш., *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 2001 його ж: *Maciavel, le Prince et le nouvel art politique*, (en coll. avec T. Ménissier), Paris, PUF, 2001; його ж: *Figures du pouvoir. Etudes de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, Paris, PUF, 2001. І.-Ш. Зарка є також керівником багатотомного видання перекладів творів Т. Гоббса у філософському видавництві Vrin.

публікації з політичної філософії (зокрема твори, присвячені історії та філософським засадам ідеї толерантності<sup>5</sup>) та твори з методології історії філософії, викликають неабиякий інтерес та численні полеміки в середовищі сучасних європейських, канадських та американських істориків філософії. І.-Ш. Зарка є директором кількох дослідницьких центрів, зокрема *Центру історії модерної філософії* університету Париж-10 (*Centre d'Histoire de la Philosophie Moderne*) та «*Центру історії модерної та сучасної політичної думки*» університету Париж-3 («*Histoire de la pensée politique moderne et contemporaine*»), а також директором часопису «Спільноти. Філософія. Політика. Історія» (*Cités. Philosophie. Politique. Histoire*).

Щодо змістовного аспекту роздумів французького історика філософії на сторінках збірки «Як слід писати історію філософії?», то, як визначає сам Зарка у своїй методологічній передмові, зазначений колективний твір містить аналіз «методологій, які застосовуються в історико-філософських творах, спроби усвідомлення різноманітності існуючих підходів, постановку питання про існування специфічного типу історіографії, який може бути застосований до царини філософії»<sup>6</sup>. На думку Зарка, історія філософії як дисципліна існує в полі різноманітних методологічних підходів, щодо легітимності яких розгорталися яскраві полеміки: добою особливого напруження цих полемік варто вважати 50–80-ті рр. минулого століття<sup>7</sup>, не забуваючи, звичайно, що й сьогодні вони час від часу виникають у досить яскравій формі, суттєво актуальній для дослідників окремих філософських епох та персоналій<sup>8</sup>. Серед найбільш яскравих

<sup>5</sup> *Les Fondements philosophiques de la tolérance* (sous la direction de Yves Charles Zarka, Franck Lessay et John Rogers), Paris, PUF, 3 volumes, 2002; Zarka I.-Ch., Fleury S., *Difficile tolérance*, Paris, PUF, 2004; Zarka I.-Ch. *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, 2 volumes, (en coll. avec G. M. Cazzaniga), Pise-Paris, ETS-Editions philosophiques Vrin, 2002.

<sup>6</sup> Zarka I.-Ch., Ouverture. Questions de méthode, in *Comment écrire l'histoire de la philosophie*, p. 11.

<sup>7</sup> Включаючи і складний для історико-філософських досліджень період «після травня 1968 р.».

<sup>8</sup> Найактуальнішою дискусією в історико-філософській галузі варто вважати ту, що розгорнулася навколо «моменту 1900» в історії європейської філософії та навколо одного з найцікавіших персонажів «моменту 1900» – Анрі Бергсона. Учасниками цієї дискусії є вже згадуваний нами вище Ф. Азуві – автор нещодавно опублікованої книжки, присвяченої славетності Бергсона у Франції та у світі в період після виходу «Творчої еволюції» (див.: F. Azouvi, *La Gloire de Bergson. Essais sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, 2007). Другим учасником дискусії є



та визначальних методологічних опозицій в історико-філософських дослідженнях другої половини ХХ ст. Зарка називає дискусію між Анрі Гуйє (історична історія філософії) та Етьеном Жільсоном (філософська історія філософії), П'єром Обенком та Жаком Брюншвіком (дискусія про філологічну складову історико-філософського знання), дискусію між власне філософським (І.-Ш. Зарка) та соціоісторичним (або семантико-історичним) підходами (Квентін Скіннер) в історії філософії. Серед потужних та резонансних дискусій подібного роду він згадує також дебати між історизмом (Ж. Г. А. Пококк) та філософською історією філософії (школа Лео Штрауса) <sup>9</sup>.

Перманентність методологічних опозицій, у контексті яких чи не одвічно існує історико-філософське знання, наштовхує, як зазначає Зарка, на низку запитань, а саме: чи не є вказана вище різноманітність підходів невід'ємною частиною історико-філософського знання? Чи не варто відмовитися від удаваної можливості створення ієрархії способів історико-філософських досліджень? На який тип об'єктивності варто сподіватися в історії філософії? Чи існують взагалі критерії строгості, істинності та впевненості в історії філософії? Разом з тим, чи не ризикуємо ми – за відсутності таких критеріїв – приректи історію філософії на сумнівні та фривольні інтерпретації?

Свої роздуми І.-Ш. Зарка продовжує у статті «Чому нас навчає історія філософії?» (яка міститься в тому розділі книжки, що має назву «Історія філософії, ідей, понять?»), три частини якої («Інтерес історичний та інтерес філософський», «Вживання та зловживання контекстом», «Філософська історіографія: висловлювання, вислів, об'єкт висловлювання») присвячені досить вишуканому дослідженню співвідношення

Фредерік Вормс, автор низки книжок з філософії Бергсона, співавтор однієї з найавторитетніших біографій філософа, а також упорядник та редактор книги «Момент 1900 у філософії» (F. Worms, *Le moment 1900 en philosophie*, Lille, Villeneuve d'Ascq, La Presse Universitaire de Septentrion). Отже, можна з великою мірою упевненості констатувати, що методологічні струси сьогодні відбуваються в окремих галузях історико-філософського знання, хоча це не залишає байдужою і всю багатоперехову конструкцію «загальної історії філософії».

<sup>9</sup> Zarka I.-Ch., *Que nous importe l'histoire de la philosophie?*, in *Comment écrire l'histoire de la philosophie?*, p. 12. Дозволимо собі зауважити, що до тих фундаментальних полемік, які зазначає Зарка, слід додати також полеміку Альк'є – Геру до стилістики та підходів до експлікації філософської думки Картезія. Самі назви книжок цих істориків філософії є красномовними: Alquié F., *Le découverte M. babphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950; Gueroult M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953).

історичного та філософського компонентів в історико-філософському дослідженні.

Насправді, твердить Зарка, питання про суперечливий характер взаємовідносин філософської та історично-контекстуальної складової історико-філософського знання постало перед істориками філософії не сьогодні <sup>10</sup>. Більш того, ця суперечка лежить у самому фундаменті історико-філософського знання. Адже, з одного боку, історія філософії маніфестує себе як наука про «вічні філософські ідеї». В такому сенсі ця дисципліна насправді має справу з таким особливим типом знання, яке принципово вибудовується як знання абсолютно істинне (*dans sa valeur de vérité*) <sup>11</sup>. З іншого ж боку, історія філософії є дисципліною історичною, себто має справу зі змінними «образами філософії», створює докладну оповідь про «пригоди філософської думки», себто впізнає себе у тих її артефактах, які мають історично відносний, плінний (а не застиглий <sup>12</sup>) характер. Відтак, зміст філософських творів мислиться історією філософії

<sup>10</sup> Блискучий нарис М. Мерло-Понті «Всюди та ніде» (*Partout et nulle part*), особливо та його частина, що має назву «Філософія та «зовнішнє»» (*La philosophie et le «dehors»*), є яскравим прикладом роздумів щодо суперечливості історико-філософського знання. Нарис, про який ідеться, був не чим іншим, як вступом, що його Мерло-Понті написав до колективного історико-філософського видання «Знамениті філософи» (Maurice Merleau-Ponty (éd.), *Les philosophes célèbres*, 1956, Paris, Éditions Lucien Mazenod). У цьому вступному нарисі, блискучому як за змістом, так і за формою, французький феноменолог, виступаючи в ролі історика філософії, задає собі фундаментальне питання: у який спосіб варто було б писати колективний узагальнювальний твір з історії філософії? Питання, на думку автора, лише на перший погляд є простим, тому що в цьому узагальнювальному колективному творі з історії філософії (яким, власне, є не тільки те конкретне видання, вступ до якого писав Мерло-Понті, а й умовна сукупність усіх творів з історії філософії) необхідно поєднати систематичність і тотальний погляд на поступ філософських ідей («le système»), з одного боку, та індивідуальну і неповторну душу кожної філософської долі («son âme»), з другого. «Одні й ті самі поняття – ідея, свобода, знання – змінюють значення залежно від їх використання тим чи іншим філософом. Відтак постає питання – чи в принципі можливо говорити про те, що різні філософи (*les philosophes*) вибудовували одну й ту саму єдину філософію (*une seule philosophie*)?» – запитує Мерло-Понті (Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1989, p. 144).

<sup>11</sup> Zarka I.-Ch, *Que nous importe...*, p. 21.

<sup>12</sup> У згадуваній вище статті Ф. Азуві, надзвичайно тонкого та ерудованого представника методології «філософської історії ідей» (*histoire philosophique des idées*), ми натрапляємо на зауваження про те, що один із найповажніших сучасних французьких істориків філософії, спеціаліст з філософії Декарта та Лейбніца, Майєбранша та Спінози, автор чотиритомної «Історії історії філософії» М. Геру розглядає філософські системи та твори як «позачасові сутності» (*essences intemporelles*), див.: Azouvi F., *Pour une histoire philosophique*, p. 27.

одночасно у двох модусах – реально-історичному (з його контекстуальними лабіринтами) та в модусі цілісної і досить стрункої, хоча й ідеально удаваної системи *philosophia perennis*.

Якщо ми звернемося до знаменитих роздумів Гегеля в «Енциклопедії філософських наук» про співвідношення філософії та історії філософії, то побачимо, як зазначає Зарка, що сьогоднішні історики філософії наполягають радше на деталізації та опануванні складностями конфлікту «історії та системної цілісності», ніж на процедурах, які знімають цей конфлікт<sup>13</sup>. Так, зауважує автор, сьогодні із впевненістю можна говорити про принципово різні позиції, скажімо, французьких філософів та їхніх англomовних колег з приводу співвідношення філософії з її історією. Варто згадати хоча б, що значна частина представників аналітичної філософії до останнього часу відмовляла історії філософії у вирішенні питань філософського сьогодення. На відміну від ангlosаксонської традиції, французькі філософи ніколи не ігнорували історико-філософських підвалин актуального філософського пошуку, завжди з великим інтересом та чутливістю ставилися до історії філософії, розглядаючи її як абсолютно необхідний та ефективний спосіб наближення до вирішення актуальних філософських проблем. У філософському просторі Франції історія філософії є *conditio sine qua non* самого існування філософської думки<sup>14</sup>. Отже, на думку Зарка, «французькі історики філософії усвідомлюють власне філософський характер їхніх професійних демаршів – так само, як і французькі філософи чудово розуміють, що смисл поняття не є індиферентним до його історії»<sup>15</sup>.

Визначення історико-філософської домінанти, яка значною мірою характеризує французьку філософську традицію, нагадує

<sup>13</sup> Zarka I.-Ch., *Que nous importe...*, p. 21.

<sup>14</sup> У наступних статтях ми плануємо більш докладно заглибитися в причини цієї цільної взаємозалежності філософії та історії філософії (і навіть більш широко – філософії та історії), яка традиційно існує у Франції. Тепер зауважимо лише, що одним із потужних факторів цього елементу «французької особливості» (*exception française*) було домінування історії в інтелектуальному просторі XIX та XX ст. (тут варто згадати не тільки класичні постаті істориків рангу Гізо та Мішле, а й таких візіонерів новітньої моделі гуманітарного знання, як Анрі Берр з його «Часописом історичного синтезу» (*Revue de synthèse historique*), заснованим у 1900 р.; важливо згадати також про значення «Школи Анналів» та її яскравих історико-філософських попередників і представників: щодо перших, то йдеться про Марселя Гране (Marcel Granet) та Луї Жерне (Louis Gernet), щодо других – про Ж.-П. Вернана, П. Відаль-Наке, М. Детьєнна).

<sup>15</sup> Zarka I.-Ch., *Que nous importe...*, p. 21.

Зарка, ми знаходимо у виступі яскравого філософа та історика філософії Еміля Бутру (Emile Boutroux) на філософському конгресі в Женеві у 1905 році. Виступ мав красномовну назву «Роль історії філософії у філософських студіях». Ось переклад невеликого фрагменту цієї праці, який цитує Зарка: «Питання про відносини філософії та історії філософії має вітальне значення для самої філософії. Або ж остання існує як особлива наука, як її розуміли всі її представники, і як така вона підтримує з історією філософії не зовнішні, а сутнісні стосунки. Або ж вона зрікається внутрішнього зв'язку з історією філософії – і в цьому разі вона втрачає відмінність від позитивних наук, вона більше не відрізняється від них; насправді це означає її смерть. Відтак – або ж філософія знаходить джерело свого існування в історії філософії, або ж вона перестає існувати»<sup>16</sup>. Коментуючи текст Еміля Бутру, Зарка зауважує, що інноваційним у його виступі було акцентування на тому, що це не стільки історія філософії має потребу в філософії, аби існувати як така, скільки філософія потребує історії філософії, аби існувати як дисципліна, відмінна від інших. «Специфіка та автономія філософії в її порівнянні з іншими науками полягає в тому, – пише Зарка, – що вона не втрачає характерного для неї філософського характеру і тоді, коли стає предметом історичного дослідження. Більш того, історія філософії є можливою тільки завдяки тому, що ми заздалегідь упевнені в наявності філософського сенсу в філософських побудовах минулих часів»<sup>17</sup>. Але чи не приречені спроби внутрішнього поєднання філософії та її історії на невдачу? Адже під філософуванням розуміється пошук істини речей, який здійснюється сьогодні, зараз, має відповідати на запити сьогодення. Чи не виглядає дещо перебільшеною та неадекватною думка про те, що ми не втрачаємо філософського сенсу наших роздумів тоді, коли переходимо від «пошуку істини речей» до «історичної реконструкції думки»<sup>18</sup>? Себто чи залишається «філософськи валідною» така модель філософських досліджень, яка має своїм предметом заглиблення у пласти народження колись актуальної істини, яка, до того ж, з упертістю продовжує вважати себе універсально істинною на- завжди? Адже ніхто не буде заперечувати прізви між особли-

<sup>16</sup> Цит. по: Zarka I.-Ch., *Que nous importe...*, p. 22.

<sup>17</sup> Там само.

<sup>18</sup> Там само.

вими пошуками істини, які характеризують кожную окрему філософію і відрізняють її від інших, та світом квазінерухомих філософських істин, які (з часом!) набули позаісторичного характеру і завдяки яким філософія тільки й може існувати як система та дисципліна (в тому числі шкільна та університетська). Тож постає питання: чи зберігають філософський смисл ті дослідження, які відходять від пошуків істинності речей (актуальний аспект філософських розвідок) та опікуються історичною реконструкцією філософської думки (історичний аспект філософського знання)? Правомірність сумнівів щодо філософського статусу «історичної історії філософії», на думку Зарка, підтверджується наявністю ще одного аспекту суперечності між інтенцією на істинність, що властива будь-якій філософії, та своєрідним історично-контекстуальним пролонгуванням філософських творів та ідей, яке, згідно з логікою історії філософії, саме не передбачає їх оцінювання в термінах «істинне-хибне». Іншими словами, наполягає Зарка, в оптиці історії філософії як філософської дисципліни унікальність філософських систем відходить на другий план, і вони перетворюються, радше, на моменти єдиної історії філософії, у той час як в оптиці історії філософії як історичної дисципліни пріоритет надається дослідженню неповторності та особливості історичного моменту народження філософської думки. В історико-контекстуальному вимірі історії філософії I.-III. Зарка вбачає сучасні наслідки тієї картини світу, яка заволоділа умами європейців у XIX ст. і яку Ернест Ренан характеризував як заміну догматичного стилю мислення історичним поглядом на розвиток природи та суспільства, коли все те, що колись сприймалося як існуюче (*comme étant*), тепер сприймається як таке, що перебуває у процесі історичного розвитку (*comme en voie de se faire*)<sup>19</sup>. Безумовні переваги історичного погляду на розвиток філософії, суспільства, мистецтва та науки, які стали надбанням XIX ст., для історії філософії, проте, обертаються одним істотним недоліком – знищенням специфічності історії філософії, яка, з одного боку, прагне уникнути позаісторичності та небезпечної «ідеалістичності» в дослідженні філософських ідей, намагаючись, з іншого боку, не впасти в телеологічний принцип послідовності в розвитку філософських систем, яким хвиє історизм. З цієї

<sup>19</sup> Zarka, p. 25.

внутрішньої суперечності історико-філософського знання випливає, як уже зазначалося вище, наявність двох можливих методів історико-філософського дослідження – методу «філософської історії філософії» та методу «історичної історії філософії». На думку Зарка, конструктивна критика та моделювання складної і неоднозначної конфігурації ідеології контексту здатна вказати шлях до продуктивної взаємодії двох методів дослідження історії філософії.

Аби проаналізувати особливості цих двох методів та спробувати їх примирити, І.-ІІІ. Зарка прагне дослідити способи залучення історичного контексту до історико-філософського дослідження. «Хитрість» першого способу залучення та використання «ідеології контексту», який пропонує Зарка, полягає в такому. Йдеться, передусім, про аналіз моделей та способів включення, інкорпорування, занурення філософського тексту в час, коли він був створений, та в контексти, що супроводжували його появу та визнання (чи, навпаки, – невизнання); у другу чергу, йдеться про дослідження та врахування тієї дистанції, яка так чи інакше віддаляє філософський текст від історичної реальності його виникнення та функціонування: до речі, ця дистанція (згадаємо «остраненность» Ю. Тинянова та В. Шкловського) є важливим елементом складного шляху до увічнення ідейного змісту філософських текстів.

Історіографія філософії досліджує минуле філософії, себто філософські тексти минулих часів: це твердження насправді не є тавтологічним, адже минуле філософії у його історіографічному вимірі відбувається в континуумі «усвідомленого минулого». І якщо з точки зору історіографії філософія – це передусім тексти, які відсилають нас до інших текстів, то в просторі «минулих часів» (так само як і в аспекті козеллівського *«майбутнього минулого»*, *Vergangene Zukunft*) ми завжди натрапляємо на інтеракцію не тільки «філософсько-філософських» текстів, а й перманентно констатуємо значущість філософсько-літературних, філософсько-мистецьких, філософсько-політичних інтеракцій та взаємовпливів. Отже, історіографія філософії не може обійти питання про статус «філософського тексту»: чи є філософські тексти особливими позаісторичними та жанрово особливими інтелектуальними регіонами думки, чи то їх можна розмістити в тому ж самому контексті та інтелектуальному просторі, в якому знаходяться інші тексти культури. Під

«філософським текстом» Зарка розуміє текст, у якому відбувається «розгортання думки або думок того чи іншого філософа»<sup>20</sup>. В оптиці такого розуміння завдання історіографії філософії полягає – чи не в першу чергу – у прагненні зрозуміти, чому філософський текст є однотипним, а в чому – відмінним від інших сучасних йому текстів (літературних, наукових, історичних). Історик філософії, який задається цим питанням, має право, на думку І.-Ш. Зарка, на подвійну відповідь.

Перша з них звучить так: філософський текст є продуктом певної історичної доби та результатом збігу соціальних обставин, адже очевидно, що філософська думка не формується десь у захмарних висотах, у сферах, які не мають нічого спільного з реальним життям людської спільноти. Якщо це так, то філософський текст не є абсолютно відмінним від інших типів текстів (літературних, наукових, політичних) і має бути реконструйований в історичному контексті, себто підлягає тим самим процедурам контекстуалізації, які застосовуються в історико-літературному, історико-науковому, історико-політичному, історико-мистецькому аналізі тощо. Під контекстом філософського твору слід розуміти, по-перше, той контекст, у якому він був створений та в якому, по-друге, він отримав певний рівень розуміння. Якщо це так, то певна частина значень філософського тексту залежить безпосередньо від тих значень, які були йому надані в момент його появи на світ. Відтак історик філософії зацікавлений як у тому, аби бути обізнаним із змістом інтелектуальних, політичних та художньо-естетичних полемік, що точилися за доби створення того чи іншого філософського тексту, так і в тому, аби бути в курсі існуючих на той момент політичних та соціальних реалій, інституційних перипетій, доктринальних і статусних позицій основних акторів філософської, художньої, наукової та політичної діяльності. До цього слід додати також, що значна частина філософських творів переживає навіть не одне, а кілька моментів народження, відкриття та визнання; так само, як можна говорити й про наявність численних моментів забуття та поразок, які змушені переживати філософські твори та їхні творці. Приклад «історико-філософської долі» французького філософа Мена де Бірана чи то «історико-

<sup>20</sup> Zarka, p. 26.

соціологічної долі» соціолога Габрієля Тарда в цьому сенсі є класичними. Отже, залучення контексту до історико-філософського аналізу є не тільки легітимним, але й необхідним. Проте, застерігає Зарка, варто мати на увазі щонайменше дві обставини.

**Обставина перша.** Контекст ніколи не буває простим та однозначним – він складається з багатьох факторів: економічних, соціополітичних, інституційних. Він складається також з конфігурації інтелектуальних зусиль, політики сприяння, стримування чи навіть репресивності у ставленні до певних доктринальних тенденцій та – навіть – до їхніх авторів чи прихильників. До складу контексту входять також інтелектуальні виміри інших доктрин чи філософських концепцій, які в часі та просторі безпосередньо чи опосередковано торкаються ідейних засад філософського тексту. Як наслідок, аби найповніше визначити складний контекст філософської думки, важливо встановити ієрархію (чи, радше, симфонію) її контекстуальних вимірів.

**Обставина друга.** Контекст не є даністю, він, у свою чергу, має бути реконструйований. Іншими словами, контекст, як і сам філософський текст, не є очевидністю: текст вимагає інтерпретації, контекст – реконструкції. Більш того, реконструкція контексту та інтерпретація тексту відбуваються в зустрічному русі. Для реконструкції контексту розуміння тексту є так само важливим, як і навпаки: відкриття нових сенсів тексту передбачає та вимагає відкриття та розуміння нових регіонів контекстуальності. Отже, дослідження взаємовідносин та взаємовпливів тексту і контексту є всі підстави здійснювати в обох напрямках одночасно.

Як зауважує Зарка, в історіографії філософії завжди треба пам'ятати методологічну спадщину Лео Штрауса, який був творцем двох важливих принципів, що лягли в основу цієї дисципліни: *за першим принципом* історик філософії не повинен прагнути зрозуміти автора краще, ніж той сам себе розумів – звідси необхідність строгості та поміркованості у зверненні до контекстів; *за другим принципом* той факт, що філософський текст побачив світ певної доби та в певному соціумі, не означає, що він є всього лише свідченням цього історичного моменту. Смысл філософських текстів не прикутий лише до історичного контексту його виникнення, вони не можуть розглядатися лише



як своєрідні інтелектуальні печатки (*libelle*), документи-свідки свого часу («*texte de circonstance*»<sup>21</sup>).

Наведений вище *другий із принципів* філософської історіографії повертає нас до другої можливої відповіді на питання про специфіку філософських текстів. Створені у певному історичному контексті, в ширинах певного культурного простору, філософські тексти, разом з тим, все ж таки мають свою специфіку та автономність щодо інших текстів культури – якби це було не так, історія філософії була б лише частиною культурної історії<sup>22</sup>. Відтак, історичний розгляд філософських текстів та їхнього ідейного змісту не повинен руйнувати або ігнорувати позаісторичний вимір філософських побудов, нав'язуючи їм надмірні контекстуальні смисли: повторюємо – «історик філософії не повинен прагнути зрозуміти автора краще, ніж той сам себе розумів». Іншими словами, наполягає Зарка, абсолютність філософського смислу текстів, які піддаються історичному аналізу в рамках філософської історіографії, не може похитнутися, як не може змінитися соціальний та символічний смисл життя первісних суспільств внаслідок їх вивчення етнологами, або як не можуть бути трансформовані хронологічні виміри історичної реальності внаслідок їх розгляду в межах історичного дослідження.

Продовжуючи аналіз контекстуального (себто історичного) підходу в історико-філософських дослідженнях, І.-Ш. Зарка застерігає від надмірного захоплення історичними методологіями, яке наполегливо підтримується французькими істориками філософії. Він твердить, що «ми переходимо від виправданого використання контексту до зловживання ним тоді, коли намагаємося за його допомогою, наче за допомогою ключа, відкрити дверцята до всіх вимірів філософських текстів»<sup>23</sup>. Отже, абсолютизація контекстуального підходу призводить до «зловживання контекстом» (*l'abus du contexte*). І.-Ш. Зарка говорить навіть про наявність певної «ідеології контексту», яка, у свою чергу, обґрунтовується, на його думку, трьома такими припущеннями:

<sup>21</sup> Zarka, p. 28.

<sup>22</sup> У цьому пункті позиції Зарка та Азуві принципово розрізняються: якщо Зарка вважає недоречним та навіть загрозливим стирання рамок між історією філософії та культурною історією, Азуві прагне «відкрити філософію тому простору, який може бути визначений як «глобальний культурний факт (*le fait culturel global*)» (Azouvi F., Pour une histoire philosophique..., p. 28).

<sup>23</sup> Zarka, p. 28.

- розмежуванням філософії та історії філософії, віднесенням історії філософії радше до історичних, ніж до власне філософських дисциплін;
- децентралізацією сенсу філософського тексту, який пов'язується радше не з текстом як таким, а з контекстом, в якому історично розміщувався досліджуваний текст;
- контекстуальна інтерпретація є більш доступною, адже так чи інакше спирається на фактичні дані, в той час як аналіз власне філософського гатунку потребує інтерпретації, що є завданням більш складним та неоднозначним <sup>24</sup>.

Насправді ж, на думку Зарка, першим завданням історика філософії є пояснення та інтерпретація саме філософського сенсу філософських творів, себто повернення до тих сенсів, які вважалися філософськими самим автором і заради експлікації та розгортання яких філософ, власне, і створював свій текст. Відтак, критика та істотна корекція «ідеології контексту», на думку І.-Ш. Зарка, дасть можливість переосмислити методологічні рамки історії філософії, в які з рівноцінним успіхом можуть бути вписані як історичні, так і філософські аспекти історії філософії. У цьому сенсі своє завдання як методолога історії філософії наш французький колега вбачає не тільки і не стільки в тотальному запереченні та руйнуванні «ідеології контексту», скільки в нюансуванні та досягненні розуміння полівалентності історико-філософського знання, яке, за словами автора, є насправді «сукупністю правил, які керують мистецтвом історико-філософського письма та описують різні реєстри, що становлять основу цього мистецтва» <sup>25</sup>. «Ці різні реєстри, – продовжує автор, – мають враховувати той факт, що філософські твори наділені особливим типом історичності, який обумовлює як їхню укоріненість у певному контексті, так і їхню здатність трансцендувати філософський сенс своєї історичності. Отже, філософський сенс цього особливого типу історичності надає філософським творам свободу від контексту їх виникнення, ба навіть більше – здатність реанімувати свій філософський зміст в іншому історичному контексті, себто в інший історичний момент. Отже, історія філософії покликана одно-

<sup>24</sup> Zarka, p. 28.

<sup>25</sup> Zarka, p. 30.

часно експлікувати як історичність, так і трансісторичність філософських текстів»<sup>26</sup>. Евристичні горизонти такого поєднання, на думку Зарка, є великою надією історіографії філософії, яка не зводиться ані до історії ідей, ані до історії понять, ані до контекстуалізму, але обов'язково тримає у своєму методологічному горизонті специфічні взаємовідносини цих можливих стратегій дослідження. Якщо методологічна проблема ставиться у такий спосіб, тоді не йтиметься про тотальну заміну всіх вищезгаданих підходів якоюсь принципово новою дослідницькою стратегією. Навпаки, йдеться про визначення місця цих стратегій та підходів у симфонії реєстрів «мистецтва історико-філософського письма». Незважаючи на толерантність ставлення Зарка до перелічених ним дослідницьких стратегій, він з очевидністю просуває свою принципову позицію щодо природи історико-філософського знання. Відстоюючи ідеал «філософської історії філософії» та «філософуючої історії філософії» (*histoire philosophante de la philosophie*, себто такої історії філософії, яка, безсумнівно, становить частину філософії), І.-ІІІ. Зарка пропонує нові горизонти та правила методологічної побудови історіографії філософії.

Так, філософська історіографія не збігається з традиційною історією ідей. Об'єктом дослідження історії ідей є твори, доктрини та інтелектуальні течії, які відкладаються, осаджуються в історії та «випромінюються» в ній. Натомість філософська історіографія, переважно спираючись на текст, прагне реконструювати об'єкт людської думки, який був сформульований у цьому тексті і який далеко не завжди (радше – ніколи) не має однозначної історико-контекстуальної інтерпретації. Хоча буде цілком справедливим твердити, що історія ідей також досліджує історію царини думки, але вона робить це так, наче сценарії історії думки самі собою вписуються в загальну політичну, культурну та інституційну історію: і все це відбувається наче безпосередньо, прямо на очах дослідника – зв'язок між галузями історії та історією думки в такому разі виглядає як простий та поверховий. Натомість історіографія філософії покликана драматично реактивувати філософські ставки історії думки. Це означає, що вона не заспокоюється лише на викладі аргументативної структури тексту чи системи ідей, але прагне усвідомити ті

<sup>26</sup> Там само.

операції, завдяки яким було створено особливу філософську текстуальність – певну онтогносеологічну, етико-політичну чи естетичну конфігурацію знання<sup>27</sup>. Іншими словами, «філософська історіографія має на меті поєднати та узгодити вимоги історичної строгості та філософської спекулятивності»<sup>28</sup>. Якщо з історичною строгістю автор попередньо розібрався в критиці поняття контексту, то «філософську спекулятивність» історії філософії він визначає у такий спосіб: «Вона криється в особливому жанрі філософської інтерпретації, особливість якого полягає саме в тому, що він завжди пов'язаний із конкретним текстом, смисл якого ця філософська спекуляція має розкрити. Це означає, що й сьогодні ми можемо заново віднаходити значення, якими був наділений наш текст у минулому, навіть якщо ця реконструкція історичних значень тексту не є (і не може бути) повною, а лише частковою, себто завжди такою, яка маніфестує необхідність необмеженого коригування в часі – між сьогоднішнім та минулим»<sup>29</sup>.

Беручи до уваги складні взаємовідносини історичного та філософського елементів в історико-філософському дослідженні, враховуючи поліваріантність співвідношень контекстуальних та суто змістовних інтерпретацій тексту, І.-Ш. Зарка пропонує включити до філософської історіографії три процедури (або три реєстри). Йдеться про дослідження на рівні «висловлювання» («l'énonciation»), «вислову» («l'énoncé») та «об'єкта висловлювання» («l'objet de l'énonciation»). Автор закликає використовувати ці – самі по собі відмінні – процедури в єдності, яка тільки й може забезпечити їхню евристичну цінність

Перша процедура (реєстр) – це дослідження «висловлювання» (l'énonciation). Під «висловлюванням» автор розуміє реконструювання історичних умов створення філософського тексту. У першій з дослідницьких процедур контекст знаходить своє чільне місце: ця процедура дає дослідникові можливість прослідкувати часові, інституційні, культурні та історико-ідейні умови народження, пролонгованого функціонування та можливого (не менш прологнованого) процесу дезактуалізації філософського тексту.

<sup>27</sup> Zarka, p. 31.

<sup>28</sup> Там само.

<sup>29</sup> Там само.

Друга процедура (регістр) дослідження – це дослідження «висловів» (*l'énoncé*, власне текст). Центральне місце в реалізації другої процедури належить лінгвістико-семантичним аспектам філософського тексту. В її межах актуалізується лінгвістична, термінологічна складова аналізу філософського тексту, акцентується його історико-понятійна складова; особлива увага приділяється «устрою тексту» (*l'établissement du texte*), себто строгому і точному змісту висловлювань у їхньому співвіднесенні з філологічними та семантичними умовами його реального інтертекстуального побутування.

Третя процедура – це дослідження об'єктів висловлювання (*l'objet de l'énonciation*), себто того змісту думки, який, відправляючись від тексту, може бути помисленим та проінтерпретованим за його допомогою. Іншими словами, якщо в першому регістрі філософські тексти та дискурси розглядалися як об'єкти історичного розгляду (себто контекстуально), то тепер вони самі розглядаються як філософське тло численних філософських текстів та дискурсів. Відтак, філософська історіографія в найвищих інстанціях свого існування прагне актуалізувати (*mettre au jour*) та трансцендувати ті філософські сенси, які так чи інакше закладалися філософом тоді, коли він писав свої тексти. Взаємозв'язок між трьома рівнями історіографічного дослідження філософії дає надію на перманентне встановлення-оновлення (*retablissement*) та відкриття тих об'єктів думки, які пропонує філософський текст (*l'objet que le texte donne à penser*)<sup>30</sup>.

Татьяна Голиченко

**РАЗМЫШЛЕНИЯ О СОВРЕМЕННОЙ  
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ:  
«ИДЕОЛОГИЯ КОНТЕКСТА» И ЕЕ КРИТИКА  
В РАБОТАХ И.-Ш. ЗАРКА**

*Франция – страна традиционно фундаментальной, тончайшей и разветвленной историко-философской мысли. Исследования истории этой дисциплины, которая во Франции берет свое начало в середине XVIII в., сама по себе составляет особую историко-философскую дисциплину – историю истории философии.*

<sup>30</sup> Там само.

Ознакомление с основными персонажами, методологиями и институциями историко-философских студий в Екзагоне представляет собой существенно важный элемент осмысления картины современной французской философской жизни. Статья Т. Голиченко знакомит читателей с историко-философской концепцией известного современного историка философской и политической мысли И.-Ш. Зарка.

*Tetyana Golichenko*


**REFLECTIONS ON CONTEMPORARY  
HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL METODOLOGIES:  
IDEOLOGY OF CONTEXT AND ITS CRITIQUE  
IN WORKS OF Y.- CH. ZARKA**

*The article of Tetyana Golichenko «Reflections on contemporary historical and philosophical methodologies: ideology of contexte and its critique in works of Y.-Ch. Zarka» introduces readers to main historical and philosophical methodologies of French historian of philosophy – Yves-Charles Zarka.*

*До 150-річчя з дня народження  
Олексія Гілярова*

*Марина Ткачук*

## **Олексій Гіляров: роздуми з приводу ювілею**

1 січня 2006 р. виповнилося 150 років з дня народження Олексія Микитовича Гілярова (1856–1938)<sup>1</sup>. Не оминати увагою  поважну дату спонукає не тільки статус О. Гілярова – професора філософії Університету Св. Володимира з понад тридцятирічним стажем та першого українського академіка-філософа. В особі О. Гілярова ми вшановуємо по-справжньому видатного науковця, мислителя, педагога, неординарну творчу особистість, діяльність якої залишила яскравий слід в історії вітчизняної університетської філософії та історико-філософської науки.

Неабиякі інтелектуальні здібності та літературний талант Олексій Гіляров вочевидь успадкував від батька – відомого російського публіциста, філософа, видавця Микити Гілярова-Платонова (1824–1887). Не «спочила» природа й на нащадках Олексія Микитовича: його син Сергій (1887–1946) – відомий мистецтвознавець, професор, один із провідних співробітників Київського музею західного і східного мистецтва; його онук Меркурій (1912–1985) – видатний природознавець, засновник ґрунтової зоології, академік, почесний член наукових товариств у багатьох країнах світу. У родині Гілярових завжди панували справжня любов до знання, відчуття глибокої причетності до європейської

<sup>1</sup> У більшості видань (у тому числі довідкових) повідомляється дата народження за «старим стилем» – 20 грудня 1855 р.

культурної традиції, культ книги, переконання у тому, що кожна людина покликана досягнути, прикрасити й збагатити життя.

Уродженець Москви, вихованець історико-філологічного факультету Московського університету (1876–1880), де розпочалися його філософські студії, влітку 1887 р. Олексій Гіляров уперше переступив поріг Університету Св. Володимира, призначений на посаду приват-доцента кафедри філософії. Відтоді його життя було пов'язане з Києвом – передусім з університетом, де пройдено всі щаблі академічної кар'єри (від приват-доцента – до заслуженого професора). У цьому житті марно шукати якихось зовні ефектних подій: воно було цілковито присвячене викладацькій і науковій діяльності, яким О. Гіляров видавав усі свої сили і снагу. З року в рік – лекції, робота над монографіями, підручниками, статтями, рецензіями, спілкування з учнями і колегами. Навіть канікулярний час професора майже завжди поглинали наукові студії у бібліотеках Берліна, Мюнхена, Парижа та Лондона. Їх плідність засвідчено численними публікаціями О. Гілярова з філософії та історії філософії, психології, літературознавства, хімії<sup>2</sup>, багато з яких стали подією у науковому житті тогочасної Росії й здобули високу оцінку фахівців.

Відданість науці не перетворювала, втім, О. Гілярова на такого собі відлюдника, відірваного від світу. Він не шкодував часу для близьких і друзів, любив природу й отримував майже дитяче задоволення від велосипедних та піших прогулянок, із завзятістю та натхненням колекціонував годинники.

Перший тривожний дзвоник, що порушив роками усталений спосіб життя київського професора філософії, пролунав у 1917 році. Від людини, внутрішньо байдужої до питань політики та класової боротьби, переконаної у неправочинності будь-якого насильства і марності спроб перевлаштувати світ на засадах комунізму, що «...цілковитим запереченням приватної власності суперечить властивій кожній істоті певній особистості»<sup>3</sup>, від О. Гілярова навряд чи можна було очікувати захопленого сприйняття революційних змін – зламних у його житті, як і в житті всієї «старої» філософської інтелігенції. Своєрідним підсумком

<sup>2</sup> Бібліографію праць О. Гілярова див.: Ткачук М. А. Філософія світла і радості Олексія Гілярова. – К.: Укр. Центр духовної культури, 1997. – С. 142–145.

<sup>3</sup> Гіляров А. Н. Философия в ее существо, значении и истории. – К., 1918. – Ч. I. – С. 144.



попереднього творчого шляху мислителя, «завісою», останнім спалахом у пошуках «світлої і радісної філософії» стала його праця «Філософія в її сутності, значенні та історії»<sup>4</sup>, написана в буремні 1918–1919 рр. «...за найнесприятливіших умов: руйнування держави, бомбардування, вибухів, грабіжницьких нальотів “товаришів”, відсутності світла, непевності у завтрашньому дні»<sup>5</sup>.

Яким став цей «завтрашній день» для Олексія Гілярова? Ззовні – далеко не найгіршим, якщо врахувати, що в його житті не було вигнання, арештів, допитів, в'язниць і таборів. Навпаки, у березні 1922 р. О. Гілярова було обрано академіком Всеукраїнської Академії Наук, наприкінці того ж року підтримано його ініціативу створення при кафедрі філософії ВУАН суспільствознавчого семінару (з 1925 р. – Семінару з соціальної філософії), що об'єднав під проводом досвідченого фахівця молодих київських науковців.

А втім, радянський період – найпохмуріша сторінка у житті і творчості О. Гілярова. Справа не лише у матеріальних нестатках і принизливому становищі науковців у післяреволюційні роки (на початку 1920-х рр. заробітна платня академіка була меншою від заробітної платні пересічного робітника у два з половиною рази, але й вона не надходила по шість-десять місяців), які повною мірою торкнулися й О. Гілярова та його родини. Особливий трагізм долі мислителя у пожовтневі часи надають його змушена «методолого-ідеологічна перебудова» та вже прижиттєве забуття.

Щодо першого, перегляд світоглядних засад уможлилював для О. Гілярова деякими «внутрішніми» чинниками – несприйняттям спекулятивного ідеалізму з його претензією «вирішувати всі складні питання простим ширянням думки»<sup>6</sup>. практичною спрямованістю його теоретичних побудов, нерелігійним характером його філософування, цілковитою толерантністю «до всіх філософських напрямів, як однаково необхідних проявів життя й однаково далеких від безумовної істини»<sup>7</sup>, діалектичністю

<sup>4</sup> Вийшли друком перші два томи праці. Підготовлений третій том, присвячений неогерманській філософії, опублікований так і не був.

<sup>5</sup> Гіляров А. Н. Философия в ее существе, значении и истории. – Ч. I. – С. 1.

<sup>6</sup> Гіляров А. Н. Что нужно читать, чтобы заниматься философией // Университетские известия (К.). – 1902. – № 11. – С. 4.

<sup>7</sup> Гіляров А. Н. Что такое философия и что она может и чего не может дать. – К., 1899. – С. 28.

мислення, що робила його розуміння світу відкритим для змін. І все ж таки вирішальну роль у «методолого-ідеологічній перебудові» мислителя відіграли радше «зовнішні» чинники: в умовах перетворення марксизму на тотальну й панівну ідеологію зрілий науковець із уже сталим, глибоким і цілісним баченням світу постав перед необхідністю пристосовуватися до «єдино правильного вчення», а отже, поступатися виплеканими переконаннями.

Попри жодні сумніви у щирості наміру О. Гілярова дістати суті марксистської філософії («...філософувати на догоду начальству філософія не навчає»<sup>8</sup> – таким завжди було його наукове й викладацьке кредо), залишається сумнів: чи міг мислитель, який усе життя заперечував монополію на істину і досконалість будь-якого вчення, який ставився до будь-якого з них як до «моменту істини», раптом «прозріти» й побачити її всю цілком у марксизмі, до того ж спотвореному сучасними йому інтерпретаторами та теоретиками? Навряд чи. І це засвідчують праці О. Гілярова, написані у пожовтневий період. Назви праць – справді «марксистські», чого не скажеш про їхній зміст. Свідомо чи несвідомо, він не стільки відстоює ідеї марксизму, скільки намагається узгодити їх із тими поглядами, яких тримався все життя. У глибині душі О. Гіляров завжди залишався сповідником свого «синехологічного спіритуалізму», хоча й не говорив про це вголос за радянських часів – мабуть, через природне людське бажання зберегти життя собі й своїм близьким. За останнє філософові довелося сплатити дорогу ціну – у результаті «синтезу з марксизмом», від початку приреченого на невдачу, його вчення втрачає глибину і поетичність. У працях пожовтневих років відчутні незвичні для мислителя суперечливість, роздвоєність, навіть якась розгубленість і безпорадність, усе цікаве й цінне у них пов'язане лише з тим, що у Гілярові-«новому» так і не змовк Гіляров-«старий».

Судячи з того, що майже нічого з написаного О. Гіляровим у 1920–1930-ті роки не побачило світ, недостатня «марксистськість» академіка не залишилася непоміченою для керманців радянської науки, в очах яких «стара» наукова інтелігенція залишалася об'єктом особливого пильнування і підозри навіть тоді, коли не чинила відкритого опору. З кінця 1920-х рр., з часів

<sup>8</sup> Гіляров А. Н. Философская пропедевтика в гимназиях // Киевлянин. 1904. – № 331. – С. 3.

тотальної «окупації» ВУАН «червоною професурою» й остаточного перетворення академічного життя на «фронт» ідеологічної боротьби, О. Гіляров, так само як і інші «старі» академіки, які ще зберігали свій статус, фактично був усунутий від діяльності в академії. Заклопотані викриванням і тавруванням один одного, «нові» академіки навіть не помітили його смерті – судячи з відсутності бодай згадки про неї в академічних «Вістях». Через кілька десятиліть років знищили й поховання на Байковому кладовищі...

Але залишилися незнищеними його книжки, втілені в них думки і сподівання різнобічної талановитої людини, відданої служінню Істині, Красі та Благу. Залишилися численні документи, спогади, свідчення, які увиразнюють видатну роль О. Гілярова у розбудові вітчизняної філософської освіти та науки і роблять його ім'я особливо шанованим у фаховому середовищі.

Про плідність багаторічної викладацької діяльності О. Гілярова переконливо свідчить піднесення рівня філософської освіти і культури в київському університетському середовищі кінця ХІХ – початку ХХ ст., формування в Університеті Св. Володимира потужного філософського осередку, діячі якого стали відомі далеко за його межами. Василь Зеньковський, Густав Шпет, Павло Блонський, Дмитро Чижевський, Валентин Асмус, Генріх Якубаніс, Степан Ананьїн, Олександр Щербина – цими іменами своїх вихованців професор О. Гіляров міг пишатися по праву. Попри всю строкатість їхніх долі і розбіжність у поглядах, кожен із них зберігав потужну фахову «закваску» студентських часів, могутній стрижень прищепленої тоді ж справжньої філософської культури.

Чим приваблював Гіляров-викладач? Передусім віртуозним володінням предметом і неабиякою майстерністю його викладу. «У лекціях О. М. Гілярова з історії філософії, – згадував В. Асмус, – чарівне враження справляв бездоганно високий інтелектуальний смак, естетична довершеність думки й слова, позбавлена будь-якої метушливості та похвальби витонченість»<sup>9</sup>. Вимогливий до себе, він не заробляв популярності заграванням з аудиторією та поблажливостю на іспитах. «Треба диявольськи працювати над собою, видобувати з себе все, що в тобі закладено»<sup>10</sup>, – недарма саме ця настанова професора закарбовувалася

<sup>9</sup> Асмус В. Ф. Философия в Киевском университете в 1914–1920 годах (Из воспоминаний студента) // Вопросы философии. – 1990. – № 8. – С. 96.

<sup>10</sup> Паустовский К. Далекие годы. Беспокойная юность. – К.: Дніпро, 1987. – С. 271.

у свідомості його слухачів, для яких він був Майстер, «досвідчений диригент», котрий «змушує найупертішого оркестранта довести до повного вираження кожен інструмент»<sup>11</sup>. Перше, на що він налаштовував вихованців, – це бездоганне знання першоджерел. Доволі промовистими щодо цього видаються екзаменаційні вимоги професора О. Гілярова до курсу з історії давньої філософії (адресовані, до речі, студентам історико-філологічного факультету): «Іспит ґрунтується на текстах Платона, Арістотеля. Вимагається докладне знання одного з діалогів Платона... й частини (не менше однієї книги) одного з трактатів Арістотеля... Потрібно чітко знати хід думок, розподіл доказів, найважливіші витлумачувані у творі філософські питання, найскладніші місця та їх роз'яснення. Іспитований має бути обізнаний із біографією Платона та Арістотеля, зі змістом їхніх творів, із присвяченими їм найвидатнішими працями вчених і найкращими виданнями. Водночас іспитований повинен виявити загальну обізнаність із найзначнішими філософськими вченнями у Давній Греції». Якщо додати, що, за тогочасними стандартами, йшлося не про переклади, а про оригінальні джерела, то риторичність запитання, чи багато сучасних дипломованих фахівців подолали б цей звичайний курсовий іспит, стає очевидною. Ще більшою мірою це стосується фахового, магістерського іспиту з філософії, до складання якого готувалися майбутні «професорські стипендіати» (у сучасному розумінні – аспіранти). Від них вимагалось знання, мовою оригіналу, фрагментів досократиків, діалогів Платона («Протагор», «Горгій», «Федр», «Бенкет», «Федон», «Держава», «Філеб», «Софіст», «Тімей»), творів Арістотеля («Аналітика друга», «Метафізика», «Нікомахова етика», «Про душу») поеми Лукреція «Про природу речей», середньовічної філософії, творів Декарта, Бекона, Локка, Г'юма, Спінози, Ляйбніця, Канта, Фехнера, Спенсера, Вундта. Поряд з історико-філософською частиною програма підготовки до іспиту містила питання з метафізики, етики, психології та логіки, які супроводжувалися чималим переліком грецькомовних і латиномовних першоджерел, а також німецькомовних, англкомовних, франкомовних фахових праць (у том! числі найостанніших) з означених питань.

Покладаючи у фундамент філософської освіти знання предмета (приклад доволі повчальний для сьогодення), другу її скла-

<sup>11</sup> Паустовский К. Далекие годы. Беспокойная юность. – К.: Дніпро, 1987. – С. 271.

дову О. Гіляров убачав у прищепленні вихованцям здатності до критичного й самостійного мислення, у пробудженні активного й творчого наукового інтересу, у вихованні дослідницьких навичок. Ніщо так не дратувало професора, як відповіді «з чужих слів» і запозичені з підручників шаблонні судження. Скептичний і стримано-іронічний настрій його лекцій, майстерне викриття суперечностей, в яких народжується і розвивається філософська думка, виховували у його слухачів тверезе ставлення до всіх без винятку вчень. «О. Гіляров, – згадував, наприклад, П. Блонський, – відіграв велику роль у тому, що я не записався ні в чії наслідувачі; він виховував гарний філософський смак, і це завадило мені записатись у послідовники десятирядної філософської дрібности. Але він так само розвивав дужий критицизм щодо найзначніших філософів, отже, я не міг бути ні юмістом, ні кантіанцем, ні гегельянцем»<sup>12</sup>.

Що ж було запорукою успішної викладацької діяльності О. Гілярова? Мабуть, передусім його власна «справжність», «непідробність» фахівця і науковця. В його особі студенти бачили не байдужого функціонера, перейнятого тим, аби швидше «відпрацювати» відведений час. У його особі бачили не лише знавця, інтелектуала, а й, передусім, творчу особистість, плідного вченого, мислителя, невтомного дослідника. До його настанов прислухалися, бо він навчав тому, що по-справжньому глибоко знав, розумів і вмів сам; його вимога сумлінності, ґрунтовності, неординарності не дратувала, бо сумлінність, ґрунтовність, неординарність були ознаками його власної творчості.

Щодо останньої, не може не вражати різноманітність наукових інтересів О. Гілярова, до царини яких належали не лише філософія та історія філософії, а й літературознавство, психологія, хімія. У кожній із цих галузей він заявляв про себе як фахівець, однак пріоритетними для нього завжди залишалися філософські студії.

Світоглядні пошуки О. Гілярова у 1880–1890-х рр. увінчуються переконанням: «Усе в одному й одне в усьому, роздібнене в єдиному і єдине в роздібненому – ось єдина прийнятна точка зору на світобудову»<sup>13</sup>. З цієї точки зору, переконаний він, ні матерія не є причиною духу, ні дух не є наслідком матеріального; немає і чогось третього, що спричиняє і дух, і матерію.

<sup>12</sup> Блонский П. П. Мои воспоминания. – М.: Педагогика, 1971. – С. 60–61.

<sup>13</sup> Гіляров А. Н. Введение в философию. – К., 1907. – С. 122.

За «синехологічним» ученням О. Гілярова, «...дух і матерія є ... двома визначеннями однієї першооснови, всесвітньої свідомості, яка відкривається нашій свідомості як живий організм, що вміщує у собі нескінченну множинність підпорядкованих живих організмів, або як особистість, що охоплює нескінченну множинність підпорядкованих особистостей. Дух є свідомістю, як явище кожного живого організму, особистості для себе, матерія є свідомістю, як явище їх для іншого. ...Як *різні* визначення свідомості, дух і матерія, явище для себе й для іншого, внутрішнє і зовнішнє, не зводяться одне до одного, але всі вони зводяться до одного спільного – всі вони є різними визначеннями свідомості»<sup>14</sup>. Розглядаючи матеріальне і духовне як дві сторони однієї й тієї самої сутності – «всесвітньої свідомості», О. Гіляров убачає в усіх явищах дійсності певну психофізичну реальність – тілесну й духовну водночас. І «всесвітнє начало», що пов'язує в єдину цілісність усі елементи світу, і кожен із цих елементів, є одухотвореними, існують як живі організми, наділені не лише «зовнішнім», а і «внутрішнім» буттям<sup>15</sup>.

Навчаючи про «всеєдиний духовний організм», сам О. Гіляров наголошував на близькості своїх поглядів поглядам німецького психофізика і філософа Густава Теодора Фехнера (1801–1887). Разом з тим, гіляровська «синехологія» видається глибоко співзвучною і філософії всеєдності Володимира Соловйова. Крім спільного прагнення пояснити суголосність універсуму й здобути цілісне знання про цілісне буття, обох мислителів об'єднує й уявлення про Всесвіт як про органічну систему, і визнання всесвітньої (за термінологією В. Соловйова – «вселюдської») істоти за духовне першоначало, що втілює у собі «єдність спричиняючу» та «єдність спричинену». «Абсолютне здійснює благо через істину у красі» – цей лейтмотив соловйовської філософії цілком виразний і в його київського колеги, так само переконаного в тому, що «істина, краса, благо – три позначення однієї й тієї ж об'єктивної сутності»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Гіляров А. Н. Введение в философию. – К., 1907. – С. 139–140.

<sup>15</sup> Див.: Гіляров А. Н. Введение в философию. – С. 53

<sup>16</sup> Гіляров А. Н. Старые поэты в новых русских переводах. Дант, Боккаччо, Ариост, Сервантес, Байрон. Критический очерк с точки зрения учения о поэзии как выражении вселенского Логоса. – К., 1895. – С. 7.

У такій схожості поглядів і самого світосприйняття О. Гілярова та В. Соловйова немає нічого дивного, адже спільним витоком їх філософських учень є платонізм. «Платонізм як підвалина сучасного світогляду у зв'язку з питанням про завдання і долю філософії» – так називалася перша праця О. Гілярова, надрукована 1887 року. Переконавання в тому, що немає іншого мислителя, який відіграв би більшу роль у культурі людства, ніж Платон, що немає жодної галузі духовного життя, в якій би не зустрічалось відлуння платонізму, філософ проніс через усю свою творчість і передав у спадок учням. «У системі Платона, – вважав О. Гіляров, – філософський геній сягнув найбільшої висоти, далі якої йти було неможливо. Всі подальші системи давнього світу, так само як і системи нового часу, були або переробкою вчення Платона, або еkleктикою щодо попередніх йому вчень»<sup>17</sup>. Втім, учення Платона філософ розглядає не просто як філософську систему, а як цілісний моральний, естетичний і релігійний світогляд<sup>18</sup>: «Повільно, але невпинно прокладав цей світогляд шлях до людських сердець, і тепер його сповідують мільйони. Попри намагання фізики пояснити світобудову законами сліпої матерії та сили, донині непорушним є переконання, що у світі все спрямоване до мети; попри наполягання дослідної психології на тому, що коріння моральності губяться у прагненні до самозбереження, по сьогодні жива віра у вроджене людському духові усвідомлення безумовного морального обов'язку; попри старання фізіології звести почуття краси до певного порядку нервових збуджень, естетика не перестає навчати, що краса є чистим і вічним ідеалом. Але всі ці вірування частково зросли на ґрунті Платонового вчення, частково запроваджені у життя платонізмом»<sup>19</sup>. Цілком очевидно, що «сине-хологічне» вчення О. Гілярова у своїх вихідних засадах є тим платонівським світорозумінням, у якому мислення і буття то-тожні й їхня відмінність «знімається» в ідеальній першооснові;

<sup>17</sup> Гіляров А. Н. Значение философии // Университетские известия (К.). – 1887. – № 11. – С. 31.

<sup>18</sup> З нашого погляду, саме гіляровським працям значною мірою зобов'язаний Г. Флоренський своїм розумінням платонізму як «духовного прагнення», що є «і глибше за вчення Платона, і глибше за нього», а також висновком, що «європейська філософія вийшла з рук Платона». У цьому переконують як безпосередні посилання на твори О. Гілярова, так і майже дослівне відтворення окремих тез його першої праці у відомих «Загальнолюдських коренях ідеалізму» та «Смислі ідеалізму».

<sup>19</sup> Там само. – С. 28.

в якому «множинне є єдиним, а єдине – множинним»; у якому метою буття постає повнота істини, краси і блага.

Разом з тим, по суті «філософ всеєдності», О. Гіляров аж ніяк не може бути зарахований до тієї релігійно-філософської течії, з якою усталено пов'язують російську традицію всеєдності. Концепція всеєдності, запропонована О. Гіляровим, вільна від того містико-богословського змісту, яким пронизана, наприклад, метафізика В. Соловйова. О. Гілярову цілковито чужі і богословська проблематика, і богословська термінологія. Наголошуючи на близькості філософії та релігії, О. Гіляров наполягає на відмінності й самостійності кожної з цих галузей культури. Відтак той цілісний світогляд, якого прагне О. Гіляров, не може ґрунтуватися на релігії, позаяк, твердить філософ, «посилатися на Бога при розв'язанні тих чи тих питань – отже, не давати ніякої відповіді»<sup>20</sup>. «Синехологія» О. Гілярова залишається осторонь традицій християнсько-православної філософії з її особистісним розумінням Абсолюту. Фундамент його ідеалізму становить те саме безособове божественне начало Платона, яке В. Соловйов вважав за найістотнішу обмеженість платонівського вчення. У філософії О. Гілярова цілком відсутнє прагнення до християнізації платонізму, яке зазвичай вважають характерною особливістю російського прочитання Платона. Крім того, його «синехологія» вільна й від есхатологізму і напруженого апокаліптичного передчуття, якими сповнена релігійно-філософська думка в Росії на зламі XIX–XX ст. Свою філософію він називає «світлою й радісною»: «Вона світла, адже за її принципом усе проникнуто світлом свідомості. Вона радісна, адже вбачає у прагненні до радості найвищий принцип світобудови; вона віддає належне усій розкоші чуттєвого світу й усім розумовим насолодам; вищою радістю вона визнає повноту життя й назагал і в цілому заперечує смерть»<sup>21</sup>.

Отже, хоч би якими екзотичними видавалися твердження О. Гілярова про одухотвореність рослин, планет чи всієї Сонячної системи, його вчення про всезагальну єдність є глибоко

<sup>20</sup> Гіляров А. Н. Введение в философию. – С. 23.

<sup>21</sup> Там само. – С. 43. Згідно з синехологічним ученням, помирає будь-яка органічна система, вилучена із всесвітнього цілого. Натомість останнє невідвладне смерті, адже все померле повертається до нового життя. На думку О. Гілярова, як наші сприйняття не зникають доценту, входячи до наших спогадів, так душі померлих продовжують жити у всесвітній свідомості.



гуманістичним за своєю сутністю та спрямованістю. Його етичні настанови виходять з онтологічно обґрунтованого принципу: «Всіляка істота у Всесвіті – це ти». Осяяна світлом духовності, сповнена віри у творчу активність особистості, філософія О. Гілярова прагне знайти підвалини людського життєсвіту як єдиного цілого, в якому б «усі народи за фізичним і духовним багатством були б, наскільки можливо, одним велетнем»<sup>22</sup>, довести, що закон єдності, який діє у світі, визначає й суспільне життя, покладає загальнолюдські начала й цінності, й відповідно до цього загальнолюдського висловлює моральний імператив.

У історико-філософському збірнику особливо доречно згадати і вагомий доробок Олексія Гілярова як історика філософії. Саме історія філософії була постійним предметом наукових студій мислителя, який скромно позиціонував себе як «історик і критик», що «вивчає філософські системи в їх послідовному зв'язку й за безпосередніми джерелами», що «пошановує філософські переконання з точки зору здорового глузду й їхньої широти»<sup>23</sup>.

Авторитет і відомість у фаховому середовищі (а разом – магістерський і докторський ступені) принесли О. Гілярову праці «Грецькі софісти, їх світогляд і діяльність у зв'язку із загальною політичною та культурною історією Греції» (1888) і «Джерела про софістів. Платон як історичний свідок» (1894). Блискуче знання давньогрецької мови, філософських першоджерел, античної історії, літератури, мистецтва, побуту, надзвичайна обізнаність у західноєвропейських дослідженнях у цих галузях<sup>24</sup> створили їх автору заслужену репутацію одного з найвизначніших філософів-античностізнавців Росії кінця XIX – початку XX ст.<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Гіляров А. Н. Старые поэты в новых русских переводах. – С. 23.

<sup>23</sup> Гіляров А. Н. Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбе философии. – М., 1887. – С. 87.

<sup>24</sup> Переконаливим свідченням цього є значна кількість спеціальних оглядів і рецензій на новітні праці західноєвропейських філософів-античностізнавців, надрукованих О. Гіляровим на зламі XIX–XX ст. у журналах «Вопросы философии и психологии» та «Университетские известия».

<sup>25</sup> Докладніше про це див.: Ткачук М. А. Античностізнавчі студії О.М. Гілярова // Київські обрії: історико-філософські нариси. – К.: Стілос, 1997. – С. 146–166. Ткачук М. А. Історико-філософське античностізнавство в Києві XIX – початку XX ст. // Наукові записки НаУКМА. – Т. 21. Філософія та релігієзнавство. – К., 2003. – С. 9–59.

Разом з тим, особливу вагомість історико-філософському доробку О. Гілярова надає сьогодні, на наш погляд, його досвід осмислення тих принципових питань, навколо яких, власне, й конститується історія філософії як окрема наукова дисципліна.

Передусім варта уваги активна участь О. Гілярова у теоретико-методологічних пошуках сучасної йому історико-філософської науки, спричинених прагненням подолання гегелівської велично-похмурої схеми історії філософії, що нівелювала самочинність і самоцінність індивідуального перед загальним, намагаючись вкласти той особистісний спалах свідомості, з якого вічно народжується філософування, в «прокрустове ложе» абсолютної істини. Сучасник В. Дільтея і В. Віндельбанда, київський дослідник був одним із тих, хто запропонував плідну альтернативу деперсоніфікованій моделі історії філософії, відірваній від живлячого її ґрунту – людського світу. Такою альтернативою став так званий культурологічний підхід до вивчення історико-філософського процесу, що передбачає осмислення останнього через призму єдності логічного і культурно-історичного начал, сфокусованих у творчій філософській індивідуальності.

Сформована в руслі культурологічного підходу до вивчення історії філософії, історико-філософська концепція О. Гілярова ґрунтується на розумінні філософії як творчої діяльності, спрямованої до побудови «такого цілісного і злагодженого світорозуміння, яке відповідало б усім вимогам нашого духу, однаково теоретичним, моральним, естетичним, допомагало б порозумітися в усіх складних питаннях і давало б керівництво для життя»<sup>26</sup>. У розумінні О. Гілярова філософія є особливою, світоглядною наукою, що, вміщуючи знання про світ, висловлює ціннісне до нього ставлення, створює моральний ідеал, який задає людині систему життєвих цінностей, переконань і вчинків. Висловлюючи людське прагнення до гармонії зі світом, єдиним із нею й водночас зовнішнім щодо неї, філософія перебуває в одвічному шуканні такого цілісного і суголосного світорозуміння, в якому б «істини розуму» примирювалися з «істинами серця». Відображенням цього пошуку, на переконання О. Гілярова, і є історія філософії.

<sup>26</sup> Гіляров А. Н. *Философия в ее существе, значении и истории.* – Ч. I. – С. 65.

У концепції мислителя історичний розвиток філософії розглядається через призму єдності особистісної, культурно-історичної та логічної його детермінант, причому ключова роль відводиться саме першій. Акцентуючи її роль, О. Гіляров виходить із того, що феномен культури, філософія водночас є й особистісним феноменом. Відчуваючи вплив середовища і часу, особа ніколи не є «відбитком» соціуму, його повторенням на рівні мікрокосму; її духовний світ – активний і самодостатній, і філософські ідеї є результатом цієї внутрішньої активності, синтезу знань про світ і моральнісного його переживання. Відтак історія філософії постає не царством застиглих постулатів, а творчим процесом, безперервним рухом до філософського ідеалу, головними діями якого виявляються не «безликі» ідеї, а їхні творці. Такий підхід, на думку О. Гілярова, зумовлює принципове значення для історико-філософського пізнання розгляду філософії як творчої діяльності, в якій відбувається самореалізація філософуючого суб'єкта, усвідомлення того, що результати цієї діяльності (ідеї та теорії) завжди відбивають своєрідність особистості філософа, особливості його людської долі, психічної організації, характеру й темпераменту, відображають світ не лише його думок, а й почуттів. Цим же зумовлюється й необхідність вивчення тих багатьох аспектів, з якими пов'язано осмислення самого феномену філософської творчості.

Варто уваги, що, наголошуючи на наріжній ролі особистісного начала у розвитку філософії, О. Гіляров уникає суб'єктивістських абсолютизацій і вузькопсихологічних трактувань. Убачаючи у кожному філософському вченні печатку своєрідності його творця, О. Гіляров глибоко усвідомлює, що останній «в усіх своїх суб'єктивних переживаннях стоїть під впливом середовища і часу»<sup>27</sup>. В особі філософа, немовби у фокусі, знаходять своє відображення соціальні, економічні, моральні, політичні та інші реалії його доби. Переломлені крізь призму творчої індивідуальності мислителя, вони визначають його світорозуміння. У цьому сенсі, філософія «породжується всім багатством суспільного і духовного життя, це багатство у собі відображає, собою примножує й суспільному життю служить»<sup>28</sup>. Звідси – ще одна принципова настанова для історика

<sup>27</sup> Гіляров А. Н. Философия в ее существо, значении и истории. – Ч. I. – С. 59.

<sup>28</sup> Там само. – С. 166.

філософії: будь-яке філософське вчення може бути зрозумілим лише у конкретно-історичному контексті, з урахуванням усіх різноманітних зв'язків, в яких перебуває філософія кожної доби.

Переконаний у тому, що «виривати» історію філософії із зв'язку з іншими течіями суспільного і духовного життя, бачити в ній дещо самодостатнє, – «значить розуміти її не лише односторонньо і вузько, а й зовсім неправильно»<sup>29</sup>, О. Гіляров завжди прагне показати, як у реальній історії переплітаються релігія, філософія, наука, мистецтво, моральність, політика, право, виходячи з органічної єдності всіх форм духовного життя як форм творчої діяльності. Цілісність, внутрішня єдність духовної культури певної доби, наголошує він, не є абстракцією, що існує у мисленні історика: вона реальна, конкретна, наочна у діяльності її творців<sup>30</sup>. Історик філософії повинен, отже, досліджувати творчу спадщину того або іншого мислителя як цілісність, не обмежуючись лише її філософською стороною, «вирваною» з тієї єдності, поза якою вона не може бути зрозумілою й оціненою.

Намагаючись з'ясувати, чим же визначається культурно-історична специфічність епохи, відбита у філософських пам'ятках, О. Гіляров заперечує проти вивчення історико-філософського процесу лише з точки зору його «зовнішньої» зумовленості. Поряд із зовнішньою мислитель визнає і внутрішню, логічну закономірність філософського розвитку. Для нього безумовні наявність генетичного зв'язку та наступності між філософськими вченнями, вагомість ролі в історико-філософському процесі філософської традиції. Однак так само безумовною для О. Гілярова є неприпустимість абсолютизації логічної детермінанти розвитку філософії. Критикуючи гегелівську історико-філософську концепцію за її «логіцизм», за зображення історії філософії як розгортання ідеї, в «якому кожне наступне необхідно покла-

<sup>29</sup> Гіляров А. Н. Философия в ее существе, значении и истории. – Ч. I. – С. 166.

<sup>30</sup> Так, нагадує О. Гіляров, у античності майже кожен значний мислитель був водночас і філософом, і фізиком, і астрономом, і геометром, і поетом. Видатні мислителі середньовіччя відомі як богослови, містики, філософи, алхіміки й навіть винахідники. Творчий універсалізм «титанів» Відродження викликає подив і захоплення всіх подальших поколінь. Те саме стосується й новоевропейської культури, починаючи від Галілея (природознавця, філософа, автора праць з мистецтвознавства, одного з творців італійської літературної мови), Паскаля (математика, філософа, публіциста, сатирика), Ляйбніца (філософа, історика, юриста, географа, політика, дипломата) й закінчуючи багатьма іншими мислителями.

дається попереднім згідно зі схемою, встановленою за суто теоретичними міркуваннями самим Гегелем»<sup>31</sup>, О. Гіляров висловлює переконання в тому, що «схема» історико-філософського процесу повинна не нав'язуватися історії, а з неї ~~виходитися~~ виходитися, причому в такий спосіб, щоб «кожний період пояснювався без усіляких напинань із різноманітних суспільних умов йому попередніх і сучасних»<sup>32</sup>. Тільки виходячи з єдності, а не тотожності логічного та історичного, і можна, на думку мислителя, відтворити історико-філософський процес в усій його повноті.

Важливо відзначити, що плідність теоретичних і методологічних напрацювань О. Гілярова у царині історії філософії підтверджена не тільки його власним досвідом конкретних історико-філософських студій, а й досвідом його учнів. З-поміж вітчизняних фахівців ХІХ – початку ХХ ст. О. Гіляров є чи не єдиним, хто залишив по собі своєрідну «школу» – «школу» історико-філософського тлумачення тексту, відзначеного філологічною точністю й однаково уважним ставленням до творчої особистості та історико-культурного контексту її діяльності. Ця «школа» цілком виразна у творчості його вихованців – Генріха Якубаніса, Павла Блонського, Валентина Асмуса. З-поміж учнів О. Гілярова згадаймо й Степана Ананьїна, чий переклад діалогу «Софіст», здійснений 1906 року за ідеєю та підтримкою вчителя, і досі залишається неперевершеним. Під керівництвом і безпосереднім впливом О. Гілярова відбулося й фахове становлення таких видатних істориків філософії, як Василь Зеньковський і Дмитро Чижевський. Не минулася марно гіляровська «школа» й для Густава Шпета, одного з найнеординарніших істориків російської філософії.

Слід, залишений Олексієм Гіляровим в історії вітчизняної філософської освіти та науки, є, як бачимо, надто помітним, аби вибачити ту байдужу легковажність і упередженість, з якою поставилася до нього у свій час радянська філософська історіографія. Втім, і на сьогодні його повернення із забуття залишається лише частковим – праці мислителя давно вже стали раритетними, хоча варті того, аби отримати нове життя. Сподіваємося, пропонована нижче публікація одного з відомих у свій час творів О. Гілярова – переконливе цьому свідчення.

<sup>31</sup> Гіляров А. Н. *Философия в ее существе, значении и истории.* – Ч. I. – С. 167.

<sup>32</sup> Там само.

*Олексій Гіляров*

## **Що таке філософія та що вона може і чого не може дати?**

*Промова, виголошена на урочистому акті  
Університету Св. Володимира  
16 січня 1899 р.<sup>1</sup>*

Філософія нині користується в Росії особливим співчуттям. У нас міцно тримається погляд на неї як на науку наук, їй приділяють однакову увагу і представники наук, і особи, що стоять осторонь науки. Перші не вважають своїх висновків закінченими, доки не затвердять їх на філософських принципах; другі міркують із науки наук раптом почерпнути всю ту загальну істину, яку можуть дати окремі науки разом. До теоретичного інтересу приєднується моральнісний. Багато таких, хто переймається питанням про сенс і значення життя, хто вважає байдужість до подібних питань негідною людини і, не знаходячи на них задовільної для себе відповіді ні в релігії, ні в науці, сподівається віднайти її у філософії. Інших приваблюють труднощі і темрява філософських побудов, які змушують гадати, що за цією не для всіх приступною огорожею ховається скарб особливої вартості, оволодіти яким тим привабливіше, чим важче він дається. Завдяки всьому цьому, «трошки філософії» тепер у моді. Усіляке скільки-небудь загальне міркування або мовлення, не підтвержене філософськими доказами і не осяяне філософським висловлюванням, видається чимось на кшталт будівлі без належного фундаменту й оздоблення. Питання, що потрібно читати, аби «займатися філософією», стає тепер абияким; абиякими є велелюдні збори на різного штибу філософських дебатах і доповідях; абияким є, зрештою, й те, що багато хто, не маючи достатнього, ба навіть жодного, знайомства із філософією, намагається філософствувати сам, не усвідомлюючи ані мети, ані значення цих своїх намагань.

<sup>1</sup> Переклад українською М. Ткачук за вид.: Гіляров А. Н. Что такое философия и что она может и чего не может дать? // Университетские известия (К.). – 1899. – № 3. – С. 1–22.

За такого широкого інтересу до філософії не зайвим буде з'ясувати стисло і ясно, на підставі всього багатовічного філософського досвіду, що таке філософія і що вона може і чого вона не може дати.

Панівний погляд на філософію як на науку наук, протиставляючи її як вищу і загальну решті наук – нижчим і окремим, має на увазі, що вона є безумовно вірогідною наукою про безумовно вищі начала. Цей погляд заперечується іншим, згідно з яким філософія хоча й навчає про такі начала, не є наукою про них; вона є своєрідною діяльністю, рівноправною, як необхідна потреба нашого духу, з релігією, наукою і поезією, з якими тісно пов'язана і часто-густо зливається, але назагал від усіх них відмінна. Попри те, що цей погляд стоїть особно, не важко переконатися, що він є єдино правильним. Кількома словами можна показати, що не тільки не існує жодної науки про найвищі начала, а й те, що хоч би яким шляхом ми до цих начал ішли і хоч би з якого боку намагалися до них підійти, ми завжди зупиняємося перед Незбагненим, перед тим, що цілковито і назавжди приховане від нашого розуму.

З усіх істин немає очевиднішої, ніж та, що кожна наша думка є людською, що людина може мислити тільки по-людськи, а отже, усяка наша думка зумовлена властивостями нашої природи. Відтак зрозуміло, що ніякої безумовної науки немає і бути не може; зрозуміло і те, що найвищі начала, яких сягає наша думка, мають бути визнані найвищими лише для нашої думки, а не найвищими безумовно; зрозуміло, зрештою, і те, що ці найвищі начала повинні підказуватися властивостями нашої природи.

Ми усвідомлюємо себе істотами і духовними, і тілесними, і живими. Дух і тіло, що видаються абстрактній думці відособленими, об'єднані в безпосередньому факті життя. Цим усвідомленням підказуються чотири основних філософських точки зору. Ми можемо намагатись досягнути дійсність або з тілесного начала, або з начала духовного, або з того й іншого у їх окремих істотності, або в обох, узятих у їх єдності. Перша точка зору називається матеріалізмом, друга – спіритуалізмом, третя – дуалізмом, четверта – монізмом. Жодних інших основних філософських напрямів немає і бути не може.

Кожен із цих напрямів обстоює свою точку зору як єдино достеменну. Але ні кожен із них окремо, ні всі вони разом не

дають жодних знань про першоначала і не можуть служити підвалиною для розбудови цілісного і спроможного світорозуміння.

Ми не знаємо ні того, що таке матерія, ні того, що таке дух, ні того, що таке життя. Матерію визначають у філософії як те, що можна зважити і зміряти, а дух – як те, чого не можна зважити і зміряти, або ж під матерією розуміють начало зашкарубле, бездіяльне, несвідоме, а під духом – начало творче, діяльне, свідоме тощо. Далі цих суто формальних визначень, повторюваних із різними, так само формальними, змінами, філософія, як засвідчує вся її багатовічна історія, просуватися не може. Такими ж мізерними є наші відомості про сутність життя, стосовно якого ми знаємо тільки те, що воно є незбагненим єднанням двох незрозумілих протилежностей.

Матеріалізм у його крайньому вираженні розглядає матерію як сукупність неділимих часток, або атомів, якісно байдужих, але різних за фігурою, положенням, величиною і вагою, і все розмаїття суцього намагається пояснити різноманітним сполученням цих якісно однорідних часток, які перебувають, завдяки своїй вазі, у безперервному русі.

Цей світогляд знаходить прихильників завдяки своїй простоті. Простість ця, однак, уявна. Жодними зусиллями розуму не збагнути нам природи атома, який, як неділима величина, є суперечністю, бо з величиною ми завжди поєднуємо ознаку ділимості й не можемо собі уявити величини неділимої. Так само неосяжне для розуму і те, яким чином із сполучення якісно однорідних часток може виникнути якісно різнорідна дійсність. Не більш зрозумілим є походження духу з матерії, невагомого з вагомого, просторово незмірного з вимірною, свідомого з несвідомого. Так само мало може пояснити матеріалізм, який заперечує існування духовного начала і нашу свободну волю, що усвідомлюється нами як безперечний факт, і всесвітню закономірність, що передбачається всякою наукою. Першу він відкидає, попри її очевидність, другу принижує до німотних необхідності та випадковості. Отже, крайній матеріалізм виходить із суперечливого принципу і нічого з цього суперечливого принципу не пояснює.

Недоліки крайнього матеріалізму намагається згладити так званий науковий матеріалізм. Останній визнає за начало не якісно байдужу матерію, а речовину, якісно визначену або силами,



що діють у ній одвічно і нерозривно з нею пов'язані, або різними виявами єдиної енергії. Такий матеріалізм міг би вважатися принциповим світоглядом, якби був спроможний пояснити, що таке власне матерія, енергія, сила, чому енергія по-різному виявляється в матерії і яким чином вона може бути властивістю матерії. Але жодного з цього він не пояснює, і нічого з цього ми не знаємо.

Для спіритуалізму вихідною точкою є протилежність між духом і тілом, що стверджується свідомістю. Внаслідок їх протилежності поміж них не може бути нічого спільного, а відтак, дух не може виникнути з тіла; але він не може виникнути й з нічого; отже, ми повинні визнати духовне буття одвічним. Це одвічне буття, доводить далі спіритуалізм, неодмінно має бути всезагальним і єдиним. Інакше не можна пояснити ні світової закономірності, ні науки, що робить таку закономірність своїм об'єктом, ні загалом жодного всезагального знання, позаяк і всесвітня закономірність, і наука, і всезагальне знання передбачають, як свою підвалину, всезагальне і єдине буття, а таке буття не може бути матеріальним, яке завжди є дробним, відтак повинно бути духовним.

Доводам спіритуалізму на користь одвічності духу не можна відмовити у переконливості, і цю одвічність ми змушені визнати істиною не менше, навіть більше доведеною, ніж існування матерії і життя, бо про матерію і життя ми знаємо через духовне буття. Але ми помилилися б, якби подумали, що на підставі спіритуалізму можлива розбудова цілком спроможного світо-розуміння.

Якби дійсність була лише духовною, то незбагненим було б властиве всім нам усвідомлення тілесного буття, матеріальний світ був би марою, і ми не мали б жодної ознаки, за якою могли б відрізнити те, що є, від того, що уявляється, бо у самому основному факті нашої свідомості – відмінності внутрішнього від зовнішнього, Я від не-Я – була б уже покладена омана. Визнаючи очевидність існування матерії непереконаливою, ми змушені були б відкинути переконливість усякої очевидності й усяких доводів, позаяк будь-які доводи спираються, зрештою, на очевидність, а отже, визнати бездоказовими, відтак і неспроможними, всі назагал теорії, не виключаючи і спіритуалістичної. Очевидно також, що за існування єдиного духовного організму всіх істот і, отже, всіх нас, не мали б пояснення ні інші

наші духовні індивідуальності, ні наша індивідуальна вольна воля, які, однак, засвідчені повсякденним досвідом.

Утім, спіритуалізм не завжди спирається як на свою головну підвалину на вчення про духовну всеєдність. Існує вчення про душі як самостійні й відособлені одиниці, або монади. Але якщо теорія духовної всеєдності неспроможна пояснити індивідуальності, то монадологія зустрічає нездоланні труднощі у поясненні прямо протилежного – єдності природи всіх монад і можливості спілкування між ними. З першого утруднення вона намагається вийти метафорою про випромінювання всіх монад із центральної монади, з другого – вченням про передвизначену Богом гармонію. Хоча монадологія приваблює до себе близькістю свого погляду на душу із загальновизначним, її наукова незадовільність очевидна, адже в усі критичні моменти вона змушена переходити з галузі чистої думки в галузь поезії та релігії.

Середнім шляхом між матеріалізмом і спіритуалізмом іде дуалізм, що визнає в матерії та душі дві одвічні, не виводимі одна з одної, сутності. Але неспроможний пояснити взаємодію між цими сутностями, він зніяковіло зупиняється перед відповідністю між їхніми станами, і цією зніяковілістю у найважливішому питанні настільки красномовно засвідчує свою безпорадність, що про нього годі й говорити.

Матерія і дух, відособлені усіма щойно названими напрямками, поєднуються монізмом, згідно з яким обидва ці поняття є лише різними точками зору на одвічний факт життя, що все собою покладає і об'єднує, відтак усе є одним і через одне.

Монізм приваблює всеохопністю і реальністю свого принципу. Але цей принцип, водночас, і найтемніший. Якщо незбагненні для нас дух і матерія у їх окремішності та взаємодії, то ще менш зрозумілою є непорушна єдність цих начал, які взаємно себе заперечують. До того ж, життя мислиме лише як властивість істоти, а отже, монізм неодмінно має навчати про всесвіт як про живу істоту, відтак зводити у принцип нісенітницю. Ми не можемо ні уявити собі безмежної живої істоти, ні приписати такій істоті тих функцій і процесів, якими визначається життя (народження, харчування, зростання, виділення, розмноження тощо) і без яких воно неможливе. Очевидно також, що із всеєдністю несумісні множинність і будь-яка індивідуальність, відтак монізм повинен або заперечувати їх, як мару, або бачити в них нероз-

гадану загадку. Нарешті, якщо все є життям, то смерть стає неможливою, і те, що ми називаємо смертю, повинно бути визнано свого штибу життям. Але міркувати таким чином – значить перекручувати звичайний смисл слів, не пояснювати незрозумілого, а вносити до нього ще більшу темряву.

Ще в гіршому стані той монізм, який визнає за першоначало не життя, а дещо відмінне від життя, матерії та духу, а відтак – зовсім незрозуміле. Приймати таку точку зору – значить, вочевидь, незрозуміле пояснювати із ще більш незрозумілого.

Хоч якими значними є всі ці й подібні до них недоліки, що докорінно підривають внутрішню спроможність усяких власне філософських витворів, які спираються на першоначала, вони незначні порівнянно з тим, що для таких витворів немає підґрунтя, позаяк філософія, хоча й прагне дати істинне знання про буття з його першопричини, неспроможна пояснити ні першопричини, ні того, що таке знання, істина, буття по-сутньо.

Під першопричиною розуміють безумовну причину. Безумовне протиставляється умовному як невідпорядковане законові причин і наслідків – відпорядкованому. Натомість закон причинності твердить, що як кожен наслідок має свою причину, так і усяка причина є наслідком іншої причини, тобто вервечка причин і наслідків безперервна. Відтак, говорячи про першопричину, ми повинні або вміщувати її у вервечку причин і наслідків, а отже, зводити до простої причини, тобто суперечити собі, або причиною називати те, що не є причиною, і в такий спосіб знайомим словом прикривати невідоме.

Пізнання – необхідна властивість нашого розуму, який є не що інше, як суб'єкт, який пізнає. Але суб'єкт може знати про себе не по-сутньо, тобто як про суб'єкт, а лише як про об'єкт, бо пізнаване завжди є об'єктом, а отже, може знати про себе тільки з формального боку. Все наше знання про знання зводиться до того, що воно зумовлене зовнішніми щодо нас впливами і полягає у сполученні наших уявлень і понять за їх схожістю і протилежністю, а відтак там, де немає ні схожості, ні протилежності, не може бути і знання.

При цьому питання про те, якою мірою наші уявлення і поняття відповідають дійсності, для нас навіки закриті. Ми неспроможні вийти з нашого внутрішнього буття і довести реальність зовнішнього світу, відповідного нашим уявленням, і ще

менше здатні довести існування якогось загального буття, відповідного нашим поняттям, а з іншого боку, не можемо вважати поняття марами, бо в такому разі руйнувалася б уся наша наука й усе наше знання.

Як пізнавальна діяльність є основною властивістю нашого розуму, так істина є необхідним припущенням пізнавальної діяльності. Пізнаючи, ми прагнемо істинного знання. Але для того, щоб знати, істинна наша свідомість чи не істинна, ми вже повинні мати усвідомлення істини. Це усвідомлення є, відтак, безпосередньою свідомістю; вона завжди стоїть позаду знання, або під ним, як його оперття чи підвалина, і не може бути об'єктом знання, адже і знання, і його об'єкти, як обумовлені цією безпосередньою свідомістю, самі не можуть бути безпосередньою свідомістю.

Так само не може бути об'єктом знання буття. Воно охоплює собою все, в усе входить як ознака, отже, навіть думка про небуття, як така, що існує, є буттям; воно, відтак, не може бути ні з чим порівнянне і нічому протиставлене, а отже, не може бути і пізнаним.

Звісно, немає браку ні в теоріях пізнання, ні у визначеннях істини, ні у вченнях про буття. Але всі ці теорії, визначення і вчення, як шлях до безумовного, однаково безпорадні.

До питання про достовірність знання ми можемо ставитися потрійно: можемо думати, що для нас можливе достовірне знання про все, або ж неможливе ні про що, або ж про одне можливе, а про інше – ні. Першу точку зору посідає догматизм, другу – скептицизм, третю – критичний напрям.

Догматизм не доводить свого твердження жодними доказами, а оскільки він спростовується щойно з'ясованою неспроможністю нашого розуму пізнавати вищі начала, то на догматизмі нема чого зупинятися.

Так само нема чого зупинятися і на скептицизмі, який своєю основною тезою вбиває самого себе. Якщо не може бути достовірного знання ні про що, то, вочевидь, не може бути такого знання і про те, що ні про що не може бути достовірного знання.

Ключем до вирішення будь-яких питань зазвичай вважають критичну філософію. Філософія ця, критикуючи передбачуваний нею чистий розум, доходить висновку, що для нас можливе лише досвідне знання про всесвіт; що всесвіт, як предмет досвіду, будуємо ми самі; що досвід, однак, не дає ніякого всеза-

гального і необхідного знання, натомість знання наддосвідного і про наддосвідне бути не може, а відтак метафізика неможлива як наука. Критична філософія вважає свій погляд беззаперечним, і здійснений нею у філософії переворот порівнює з тим, який зробив у астрономії Коперник. Насправді вона анітрохи не спроможніша за інших. Критикуючи чистий розум, вона не пояснює, який розум вона критикує – чи одиничний, що належить критичному філософові, чи загальнолюдський. Якщо одиничний, то її докази можуть мати значення тільки для цього одиничного розуму; якщо ж загальнолюдський, то необхідно довести існування цього загальнолюдського розуму. А таке доведення для критичної філософії неможливе ні на досвідному, ні на наддосвідному ґрунті. У досвіді ми ніколи не зустрічаємо загальнолюдського розуму, а завжди лише розум одиничний, до того ж не чистий, а емпіричний; але досвідні докази критичною філософією відкидаються як не всезагальні й не необхідні. Натомість метафізичне доведення для критичної філософії неможливе тому, що нею принципово заперечується наукове значення будь-якої метафізики. Отже, таким чином, критикуючи чистий розум, критична філософія не усвідомлює ясно того, що критикує.

Натомість вона цілком заперечує можливість загального критерію істини. Запитувати про такий критерій і чекати на відповідь, за її висловом, так само безглуздо, як дойти цапа і підставляти під нього решето. І справді, не існує жодного безумовного критерію істини. Загальновизнаними вважають чотири: істинне те, що прийнятне для всіх розумних істот; що усвідомлюється нами ясно і виокремлено; у чому немає ніяких суперечностей; протилежність чого немислима. Але придатність кожного з них окремо й усіх їх разом обумовлена певною, нам невідомою, мірою культури нашого розуму, отож одне й те саме, залежно від міри культури, може, за цими критеріями, вважатися і справжньою істиною, і справжньою брехнею. Наочним доказом цього є переворот, здійснений ученням Коперника. До Коперника майже для всіх розумних істот, якщо не враховувати його небагатьох попередників, було прийнятним і здавалось ясным і виокремленим, що небозвід обертається навколо Землі, а Земля стоїть нерухомо; у цьому погляді не бачили ні внутрішньої суперечності, ні протиріччя з будь-якими зовнішніми фактами, і протилежність йому була так мало мислима, що навіть

освічені люди за часів Коперника ладні були вважати тих, хто йде за цим астрономом, навіженими. За наших часів така назва могла б по праву належати тим, хто став би триматися погляду, що земля стоїть, а небо обертається навколо неї.

Однаково неможливе будь-яке безумовне визначення буття. Історія філософії щодо цього питання є історією непримирених суперечок: для одних сущим є те, що стало, для інших – те, що безнастанно рухається; для одних воно єдине, для інших – множинне; для одних воно є цільним і в собі закінченим, для інших – таким, що розвивається; для когось воно є матерією, для когось – духом, для когось – життям тощо.

Але якщо не можна досягти пізнання вищих начал теоретичним шляхом, то чи не можливе таке знання на ґрунті морально-му та естетичному?

І на це запитання може бути лише негативна відповідь.

Моральнісне життя оприявнюється у ставленні однієї людини до іншої. Із цих стосунків можна було б зробити висновок щодо безумовного лише у тому разі, якби було доведено, що людина є носієм безумовного начала; але філософія не може довести цього. Втім, сутність моральності нам невідома; вона могла б бути розкрита лише у світлі знання про призначення людини, адже всі питання моральності зводяться до того, що людина повинна робити, але призначення людини для нас навіки приховане. Чи будемо ми говорити, що мета життя – у тому, аби жити собі на втіху, або заради блага інших, або для споглядання всесвіту, або для уславлення Бога, – ми не підемо далі таких тверджень, які можна з однаковою силою доводити і спростовувати. До того ж, моральність неможлива без свободи волі, а свобода волі, хоча й засвідчується нашою свідомістю як безперечний факт, стоїть перед нами нерозв'язною загадкою.

Естетичне світорозуміння зауважує, що повнота істини може бути пізнана лише повнотою духу, а оскільки наш дух задовольняється цілковито лише в усвідомленні краси, яке вносить у нього суголосність і гармонію, то краса і є повнотою буття та істини.

Цей принадний світогляд руйнується передусім тим, що не можна довести відповідності між нашими вимогами, хай навіть і необхідними, і дійсністю, а отже, ми не вправі бачити у красі істинно сущого тільки тому, що вона нам подобається. Головне ж,

ми не знаємо, що таке краса по суті; звичайні вчення про неї, як про принцип гармонії, порядку, як про єдність у розмаїтті, про ідею в явищі тощо, не виходять із царини суто формальних визначень і нічого не пояснюють. Зрештою, визнаючи красу за істинно суще, ми зустрілися б із утрудненням у питанні про потворне, яке б змушені були визнати за неістинно суще і пояснити б не змогли.

Усі розглянуті напрями, хоч які між собою різні, сходяться у визнанні розуму верховним розв'язувачем усіх питань. До них протилежний містицизм, що вбачає шлях до безумовної істини не в розумній діяльності, а в особливого штибу безумстві, коли в екстазі розум виходить із себе і, еднаючись із божеством, безпосередньо вміщує в себе істину. Такий шлях міг би мати сенс, якби була доведена можливість для нашого духу зливатися з божеством; але подібну можливість не можна довести, отож ясно, що безумовна істина може бути осягнута безумством не більше, ніж розумом.

Таким чином, у царині всіх так званих вищих питань ми змушені ходити немов у сутінках, і Несповідиме стоїть перед нами як укрита з усіх боків незліченними покривами істина, отож якби нам і дано було те, що насправді не дано, – знімати ці покриви, то скільки б їх не знімати, ми ніколи не стали б віч-на-віч із непокритою істиною.

Сказане ледве чи видасться переконливим для багатьох. Наша думка настільки звикла вважати себе царицею світу, для якої все має бути відкрито, що обмежувати у чомусь могутність розуму означає, в очах багатьох, знецінювати життя і принижувати людську гідність. До того ж, безсумнівний прогрес у науках підказує аналогію: як науки досягають окресленої ними мети, тобто досвідного знання про дійсність, так і наука наук повинна досягти своєї – осягнення безумовної істини.

Із цих поглядів одні є бездоказовими, інші – хибними. Погляд на людину як на центр світобудови знаходить оперття в релігійній свідомості й заслуговує на повагу, як могутній моральнісний мотив, котрий змушує нас діяти відповідно до нашого високого звання; але він безмовний перед науковою думкою, для якої ясно, що Земля є лише однією з незліченних планет у безмежному світовому просторі, що людський рід коротковічний на цій невеличкій планеті, яка сама – лише перебіжний

гість у юрбі незліченних світів. А тим часом, упевненість у можливості пізнати безумовне всією своєю вагою спирається на віру у вище призначення людини і разом із цією вірою тримається і падає, адже безумовне, вочевидь, може бути пізнане лише безумовним, і людина, як носій безумовного, повинна бути поставлена вище за увесь світ. Відтак той, хто відстоює всемогутність розуму, повинен або ґрунтуватися на релігійній свідомості, як найвищій опорі найвищого знання, і згідно з цим шукати ключ до вирішення вищих питань не у філософії, а в релігії, або зізнатися, що керується у цьому своєму твердженні лише пихою, яку однаково відкидають і релігійна свідомість, і розум.

Аналогія між науками і філософією є цілком хибною. Кожна наука спроможна, за скільки-небудь тривалий термін, ясно і точно відзначити свої успіхи, натомість філософія, що розглядається як шлях до безумовної істини, не може, у цьому своєму значенні, вказати жодного поступу не тільки за якийсь певний період, а й, навіть, і за весь час свого існування, адже у питаннях про першоначала ми й донині залишаємося такими ж необізнаними, як наші пращури на першій зорі філософської свідомості.

Так само хибним є погляд, згідно з яким обмежування домагань розуму щодо пізнання вищих істин є знеціненням життя. Досвід переконливо potwierджує, що цілковите і глибоке щастя для людей, не перейнятих жодними так званими велесловними питаннями, не тільки можливе, а й, навіть, навпаки: висувати такі питання часто означає знищувати, зрештою, у собі слід того світлого і наївного світорозуміння, що його ми переживаємо в ранній юності, яке і без наших зусиль нещадно знищується роками, і про яке ми на схилі життя згадуємо як про втрачений рай.

Утім, хоч би як плуталася філософська думка у питаннях про першоначала, науковий поступ – безперечний факт, який potwierджує силу нашого розуму в доступному для нас знанні, і цього факту цілком достатньо, щоб із гідністю носити ім'я людини. Хай також ми не знаємо того, в чому наше призначення і в чому сутність моральності, але безперечно те, що моральнісна свідомість – не порожній звук, бо без неї неможливе жодне співжиття, й історія демонструє нам взірці таких високих подвигів, перед якими замовкає моральнісний скептицизм.



І якщо суть краси прихована від нашого розуму, то вона не перестає зачаровувати і тішити нас.

І нам нема чого шукати абстрактного і темного для нас безумовного, коли скрізь нас оточує нескінченно світле і наповнене життя. У той час, коли наша думка б'ється і силкується у немісних спробах пізнати безумовне, зоряне небо спокійно сяє над нами. І ми самі, жителі неба, позаяк живемо на небесній планеті, рухаємося разом із цією сяючою над нами нескінченністю – з нескінченного через нескінченне у нескінченне, до невідомої для нас мети. Заплющувати очі на безмежність життя, намагатися розгадати таїну світобудови, зосереджуючись лише на самому собі, розглядати свій розум як малий світ, що вміщує у собі й собі підпорядковує увесь всесвіт – значить звужувати своє світорозуміння, застосовувати до життя надто дрібне мірило, засліплювати свій розум пихою.

Однак заперечувати за філософією право на звання науки наук – не означає відкидати філософію та її значення. Філософія, безперечно, існує і значення її неабияке, але вона не є наукою наук, а її значення полягає не в уявній здатності досягти безумовне. Нам потрібно з'ясувати, що вона таке і в чому її значення.

Якщо за відповіддю на перше питання ми звернемося до самої філософії, то знайдемо в ній, поряд із загальновизнаним поглядом на неї як на науку наук або науку про вищі принципи, таке розмаїття визначень, яке неможливо звести до якоїсь єдності. Цьому розмаїттю визначень відповідає й розмаїття змісту філософських систем, так само незводиме до єдності. Залишається, відтак, для з'ясування суті філософії подивитись, якій потребі духу вона відповідає і зміцнити отриманий у такий спосіб висновок відомостями з історії філософії.

Душа наша подається нашій свідомості як неділима істота або індивід, який переживає різноманітні стани, що зводяться до трьох головних груп: розум, почуття, воля. Усі ці стани так між собою пов'язані, що кожен передбачає та зумовлює інші. Втім, розум, почуття і воля – різні, незводимі одна до одної, сторони духу. Почуття надає матеріал для розумової діяльності й разом із розумом керує волею у так званих хвилюваннях, які також можуть керувати і розумом. Розум є принципом форми, що накладає її на діяльність почуття, на свою власну діяльність

і на волю як таку, що відповідає розумним принципам. Воля є прагненням кожної з наших функцій виконувати своє призначення і виражається суб'єктивно в бажанні діяти і відразу від дій, а об'єктивно – у діях. Розум задовольняється з боку змісту тим, що є, з боку форми – зведенням розмаїття до єдності; почуття з боку змісту задовольняється тим, що нам подобається або тим, що повинно бути, з боку форми – розмаїттям у єдності. Воля задовольняється діяльністю, а діяльність задовольняє нас цілковито тоді, коли однаково задовольняються розум і почуття. Назустріч потребам розуму йде наука, яка дає знання про дійсність і зводить розмаїття дійсності до єдності законів, а розмаїття законів – до єдності систем; назустріч потребам почуття йде мистецтво, яке вабить розмаїттям єдності образів, звуків, форм. Оскільки душа є неділимою, отже, цілісною істотою, вона прагне неподільного і цілісного, а відтак, цілковитого задоволення, а таким задоволення може бути лише у тому загальному синтезі всіх потрібних для нашого духу реальних та ідеальних елементів, який ми будуємо нашою творчою діяльністю і який зветься світорозумінням; при цьому світорозуміння задовольняє нас тим більше, чим більшою душевною рівновагою воно підказане. Але цілковита рівновага є лише ідеалом, зазвичай над нами панує або розум, або почуття, а відтак ми будуємо світорозуміння то під проводом одного, то під проводом іншого. Цілісний синтез, побудований під проводом почуття, є релігійним світорозумінням, а цілісний синтез, побудований під проводом розуму, є світорозумінням філософським. Релігійне світорозуміння задовольняє тих, у кого почуття переважає над рефлексією, натомість філософія потрібна для тих, у кого рефлексія бере гору над почуттям. Єдністю мети обох світорозумінь, за однаковості засобів до її досягнення, пояснюється та їх близькість, внаслідок якої вони часто зливаються між собою і часто ледь розрізнімі; побудовчим характером філософія споріднена з поезією, а прагненням досягнути дійсність тісно прилягає до науки. Внаслідок вимоги нашого розуму зводити розмаїття до єдності філософія намагається діяти першоначал, а за нашою схильністю вбачати відповідність форм нашого духу дійсності, приймає ці першоначала, які є ідеалами нашого розуму, за реальність.

Історія філософії, подібно до всякої історії, є процесом, що розвивається, а філософський ідеал, подібно до всякого ідеалу, є нашим керівним правилом у нашій діяльності й обговоренні дійсності. Якщо брати філософські вчення по окремоті, то вони хитаються між наближенням до ідеалу і відхиленням від нього то в бік вимог розуму, то в бік вимог почуття ї, зрештою, цілковитого викривлення ідеалу. Можна, відтак, розподілити філософські вчення за чотирма розрядами.

До першого належать ті, що задовольняють, наскільки сумісно з перевагою розуму, і розум і почуття. Видатними взірцями можуть служити вчення Платона і Канта. Платон одвічно пробуджує думку суперечностями і здивованістю, але водночас дає для неї і міцну опору у своєму чудовому світі ідей, який, у той же час, є надійним оплотом і для моральнісного почуття, відкриваючи перед ним ту горню, далеку від усього земного, царину, де перебувають вічні й незмінні благо, краса і правда і куди втішно перенестися стомленому земною боротьбою духові; а загальний піднесений лад Платонової філософії та її поетичні пишноти ставлять її поряд з найкращими творами мистецтва, здатними задовольнити навіть найвимогливіше естетичне почуття. Так само і Кант тримає думку в неспокої своєю нищівною критикою і замирює її піднесеним моральнісним світорозумінням, яке в його вченні становить підвалину для світорозуміння теоретичного, що вивершується у Канта величним задумом усеохопної системи понять на ґрунті критичної філософії. Подібні вчення входять до життя як потужний культурний фактор, визнаючи моральнісне світорозуміння народів.

Другий розряд становлять учення, в яких розум такою мірою панує над почуттям, що відносить їх, рівним чином, як до наукових, так і до філософських. Сюди належать, наприклад, філософія Арістотеля, вчення Коперника, Галілея, Кеплера і Ньютона, сучасна еволюційна теорія, взята у цілому. Арістотель об'єднав своїм розумом усе сучасне йому знання, створив логіку, розвинув підказане Платоном і дороге для релігійного почуття вчення про позасвітність божества, намагався виробити керівні правила для приватного і суспільного життя. Вчення Коперника, Галілея, Кеплера і Ньютона дають просте, ясне й узгоджене з усіма фактами пояснення ладу всесвіту з небагатьох

принципів, відповідають, відтак, потребам розуму, але водночас вражають почуття величчю й закономірністю світобудови, перед якими марнотним і мізерним постає наше життя, а еволюційна теорія розгортає, крім того, картину нескінченного минулого і майбутнього і обіцяє у безмежному процесі майбуття можливість здійснення всіх наших ідеалів та сподівань. Учення цього типу мають таке саме потужне значення, як і вчення першого, адже зумовлюють наукове світорозуміння народних мас.

До третього розряду входять учення, які, хоча й бажають відстояти себе на ґрунті принципів розуму, насправді упокорюють розум почуттю і прилягають, відтак, до релігійних. Як на загальновідомі приклади, досить указати на вчення Руссо і А. Толстого. Вчення ці небагаті переконливими абстрактними доказами, але вони голосно говорять почуттю, закликаючи відійти від умовностей і забобонів заради простого і природного життя, підносячи скривджених і знедолених та зрівнюючи всіх людей вказівкою, кожне по-своєму, на те, що гідність людини вимірюється не зовнішніми благами і привілеями, а внутрішнім змістом, і на ту внутрішню правду життя, яка не знає жодних створених людьми відмінностей і перед якою, відтак, усі рівні. Значення таких учень у тому, що вони увиразнюють і визначають настрої даного часу.

До четвертого, найпоширенішого, розряду, належать побудови, які не задовольняють ні вимогливого розуму, ні вибагливого почуття. Приклади тут наводити не варто, бо їх можна брати скільки завгодно у філософії всіх часів і народів. Так само годі й говорити про значення такої філософії, адже воно мізерне. Але потрібно з'ясувати причини, що зумовлюють цей вельми поширений тип.

Причин тут дві.

Перша – однобічний погляд на людську природу. З того, що людина розумніша за інші істоти, робиться висновок, що вона є істотою переважно розумною, звідси, далі – що розум становить усю її суть, і що, отже, вона повинна жити, а тим паче пізнавати, виключно розумом, який у царині знання розглядається водночас і як знаряддя, і як джерело. А оскільки наш розум є найвищим виявом розумності у навколишньому світі, то

людину вважають єдиним носієм розуму в природі, і цю останню протиставляють розумові як нерозумну, відтак найбільш відповідним розумові вважають суто формальний або абстрактний принцип, чужий усякому досвідному змісту, а найбільш відповідною методою – діалектичну, яка полягає у з'єднанні і роз'єднанні абстрактних понять або, як зазвичай кажуть, у виведенні одних понять із інших.

Утім, хоч би як ми дивилися на наш розум – чи станемо разом з раціоналістами вбачати в ньому носія вищих принципів, або, з сенсуалістами, – чисту дошку, до якої досвід заносить свої нотатки, – достовірно, в будь-якому разі, що наш розум збагачується і мудрішає через досвід; достовірно також і те, що із суто формальних принципів, як позбавлених усякого змісту, не можна зробити жодного висновку, а те, що ми називаємо висновком, є складним творчим процесом, безсумнівно зумовленим стільки ж нашою самодіяльністю, скільки зовнішніми на нас впливами, і для якого формальний принцип становить усього лише керівне правило. Внаслідок того, що до філософії, як вищої розумної діяльності, висувають вимогу, щоб вона мала справу лише з найвищими, тобто з найбільш абстрактними, а відтак – беззмистовними поняттями, беззмистовність, а отже, й мізерність більшості філософських побудов очевидні самі по собі.

Друга причина – хибне розуміння філософії. Філософія, за смыслом цього слова, означає любов до мудрості, а філософ – той, хто любить мудрість. Але зазвичай філософію ототожнюють із мудрістю, а філософа – з мудрецем. Володіння мудрістю здається можливим для кожного самовпевненого розуму, а оскільки пересічний погляд на філософію пропонує для такого володіння легкий засіб, який полягає у простому тренуванні мисленнєвих здібностей безвідносно до досвіду і, навіть, зі зневагою до нього, то зрозуміло, що шукачів мудрості у такий спосіб завжди повинно бути чимало, й, до того ж, тим більше, що на відміну від усякої іншої діяльності – практичної, наукової, художньої, з яких кожна передбачає певну мету і певні здібності, а отже, певне мірило здатності або нездатності до діяльності, певного мірила здатності до філософії не існує; і тільки нездатність до жодної діяльності, крім суто формального

тренування розумових здібностей, часто є для філософуючого запорукою того, що, займаючись розумовою еквілібристикою, він виконує своє призначення і рухається правильним шляхом досягнення найвищої істини, можливим лише для вільної діяльності вищих умів, не скутих у цій своїй діяльності ні досвідом, ні знанням, ні навіть здоровим глуздом. Наочним потвердженням відсутності такого мірила є те, що тоді як жоден не береться за якусь діяльність, не випробувавши своїх здібностей і не накопичивши необхідних знань, філософувати, тобто займатися вищою розумовою діяльністю, вважає для себе, як це всім відомо, можливим кожен – обізнаний і необізнаний, розумний і нерозумний. Тому в жодній іншій галузі немає стільки нісенітного, як у філософії, і хоч би яким суворим може видатися вирок здорового глузду, що ототожнює філософію з нісенітницею, він повинен у багатьох випадках бути визнаний цілком правильним. Так само не за насмішку тільки, а й за влучну характеристику факту, слід визнати відгук Вольтера про філософські суперечки: такі суперечки бувають тоді, коли промовець сам не розуміє того, що говорить, а слухач робить вигляд, що розуміє. Можливість подібних суперечок ґрунтується на невизначеності та неясності філософських термінів, які, по суті, не можуть бути ні визначені, ні з'ясовані, адже введені для пояснення непояснюваного; з'ясувати і визначити їх означало б знищити підґрунтя філософських суперечок.

Із сказаного ясно, що для того, аби по праву зватися філософом, треба володіти потужним розумом, чуйним почуттям, невтомною жагою знання, всебічними відомостями, широким кругозором, великим творчим талантом. Ясно повинно бути і те, що ці якості, за винятком обізнаності (яка, втім, не є ні ознакою розуму, ні ознакою таланту), не можуть бути придбані жодним вихованням і жодною підготовкою, і що, відтак, здібність до філософії повинна бути визнана особливим даром природи, подібно до того, як існує природна здібність до практичної, художньої та наукової діяльності, з тією, однак, різницею, що в усіх інших видах діяльності можливі великий і малий талант, натомість у філософії малий талант є нісенітницею, про заяк обговорення найважчих питань, які тільки існують, і ство-

рення найскладніших побудов, які тільки можливі, вочевидь, до снаги лише великому обдаруванню. Очевидно, зрештою, що в діяльності, яка тримається на великому таланті, не можна, не маючи на увазі такий талант, говорити ні про фахівців, ні про аматорів. Розбудова філософських систем і обговорення філософських питань – справа сильного і своєрідного розуму, власником якого може вважати себе кожен, але далеко не кожний може вважати так по праву. Для так званих фахівців і шанувальників філософії залишається вчення історії філософії і розробка, на досвідному ґрунті, наук про дух – психології, логіки, етики, естетики, які тільки останнім часом поставлені на цей ґрунт, а раніше вважалися виключно умоглядними, а отже, здавна розглядаються як спеціальні галузі філософії. Така розробка має суто наукове значення, тобто розширює наші знання. Що ж до вивчення історії філософії, то воно може бути плідним у різних відношеннях.

По-перше, у чому б ми не вбачали сутність філософії, достеменно те, що вона входить вагомим фактором в історичне життя, зумовляючи світогляд народів, а отже, без знання її історії розуміння загальної історії було б таким же неповним, як без знання історії релігії, науки, літератури, мистецтва.

По-друге, якщо безсумнівною є внутрішня неспроможність усіх і усяких філософських систем, то так само безсумнівні у найвидатніших із них багатство, оригінальність і сила думки, що підказує, у сміливому польоті, керівні погляди для науки і життя та безліч знань, дрібних і дотепних зауважень і міркувань, які висвітлюють із різних боків розмаїті неясні питання. Заняття історією філософії, відтак, розширює і просвітлює кругозір.

По-третє, ставлячи нас віч-на-віч зі строкатим розмаїттям суперечливих поглядів, усі з яких вважають себе за однаково істинні і доводять свою істину рівночинними й однаково неспроможними доказами, історія філософії привчає до обережного та терплячого ставлення до будь-яких вірувань і до того вдумливого погляду на життя, який, якщо й не веде до щастя, то змушує, за явної безпорадності нашого розуму у безмежній царині незбагненого, що скрізь нас оточує, не перебільшувати наших здібностей, не покладати сподівань на незбутнє та покірливо йти назустріч необхідності.

Зрештою, по-четверте, для осіб найбільш обдарованих вивчення історії філософії може слугувати підмогою для вироблення оригінального світорозуміння, спроможного дати суб'єктивне задоволення не тільки самому авторові, а й особам одного з ним способу думок, і зробитися більш або менш значним фактором суспільного життя, залежно від міри, в якій воно відповідає духові часу.

За останні п'ятдесят років помітне зубожіння філософської творчості. Ті нечисленні потужні сили, що їх нині має філософія, належать своєю юністю до першої половини століття і виховані у тому, що дано ними найкращого, не філософією, а наукою. Але це зубожіння філософської творчості не означає її припинення. Вона, як potwierджує вся наша історія, є такою ж необхідною потребою нашого духу, як релігія, наука, поезія, мистецтво, а відтак, допоки живий наш рід, не припиниться. Щоправда, неможливо за наших часів оживлення жодного з панівних нещодавно напрямів – ні ідеалізму, ні позитивізму, які однаково і назавжди довели свою незадовільність, адже наш дух вдовольняється лише єднанням реального з ідеальним, тобто того, що є, з тим, що підказується уявою, а ідеалізм у своєму могутньому польоті зовсім забув про реальність і за ідеал приймав абстракцію, натомість позитивізм у прагненні завжди залишатися на ґрунті фактів відкидає будь-яке ідеальне світорозуміння, як не гідне зрілої думки. Але якщо неможливе оживлення цих напрямів, то можливі і навіть необхідний їх синтез в одному цілісному світорозумінні, яке висвітлює реальність з ідеалу.

Невпинно руйнується стародавня будівля філософської схоластики з її підлами на школи, з її сперечаннями, з усім її чадом дивних і темних слів, і на руїнах віє свіжим духом, який ще непевно, але настійливо накреслює відповідний сучасності філософський ідеал. Ним підказується, цим сучасним віянням, абсолютна і цілковита неспроможність досягти безумовне, цілковита толерантність до всіх філософських напрямів як однаково необхідних проявів життя й однаково далеких від безумовної істини; погляд на кожну точку зору, хоч би якою переконливою вона здавалася, усього лише як на щабель чи опертя на шляху до Несповідимого; цілковита рівноправність



вимог почуття та розуму і задоволення тих та інших на ґрунті реальності й натхненної реальністю творчості; і оскільки розум прагне ясності, а почуття жадає сповненого життя образу, сучасним віянням однаково відкидаються відзначені у прислів'ї і темрява філософських побудов, і їх абстрактність та сухість. Збагнути закони, що керують рухом світил небесних, відчувати і розуміти пульс життя від його слабких виблисків до найвищих проявів, зробити розум відкритим для всього цінного у знанні і творчості, сповнити серце любов'ю до природи, що дає нам життя, нас живить, умиряє своєю спокійною величчю і, зрештою, всіх однаково до себе приймає, знайти у любові до всього живого оперття для моральної діяльності й об'єднати все це розмаїття думок і почуттів у творчій побудові, підказаній красою і величчю світобудови, – таким є найвищий філософський ідеал, накреслений усією історією філософії. Філософія, що розглядається у світлі цього ідеалу, є справді, як висловився великий мудрець давнини, найвищим даром неба, позаяк розгортає в увесь шир наші здібності і ставить нас вічна-віч з усією світобудовою. Але які жалюгідні порівняно з цим сповненим життя ідеалом ті темні й сухі схоластичні побудови, у яких не б'ється життя, а тільки стукають слова, мов у скелеті кістки, і на які так рясна історія філософії. Тим наполегливіше рветься стомлений марнослів'ям розум із цих мертвих і темних побудов на світлий і вільний простір життя, чим ширше розкриваються очі на безмежність світобудови, тим очевиднішим стає наше скромне місце у загальному ладі всесвіту, тим наївнішим – погляд на людський розум як на найвище мірило істини, тим нездійсненнішою – надія пізнати безумовне. Хай гордовита думка не охоче зрікається звання цариці світу і зберігає, немов святину, стародавнє вірування, буцімто для неї легко почерпнути із надр духу цілковиту істину простим ланцюгом умовиводів, побудованих на абстрактних принципах: для неупередженого погляду очевидно, що за винятком рідкісних і нерозгаданих випадків геніального прозріння, знання, навіть у малому, отримується лише великою працею, наполегливим вивченням дійсності; що попри весь прогрес наших наук, у них усе ще чутний дитячий лепет, і що відтак, як робітник для істини,

набагато вище має бути поставлений усякий скромний трудівник науки, який сумлінно вивчає той чи той факт, ніж велетинський філософ, який зваблює себе та інших нездійсненними надіями і обіцянками у тумані пишних і незрозумілих слів. Утім, тип філософа, який вважає себе вправі сповіщати істину тільки тому, що має «мислячий розум», відходить потроху в минуле, і філософія, яка так довго гостинно відкривала двері перед усіма, хто не знає, як дати раду своєму часу і до чого прикласти свої здібності, з кожним днем усвідомлює дедалі більшу необхідність щільно і міцно зачинити їх перед тими, хто, навіть за великої обдарованості, не здатний до наполегливої і зосередженої праці.

*Менжулін Вадим*

### **Континентальна та аналітична філософія: проект возз'єднання біографій<sup>1</sup>**

Доцільність перекладу того чи іншого тексту зазвичай потребує певного обґрунтування. Як правило, аргументом на користь необхідності публікації виявляється історична значущість – власне перекладеного тексту або його автора. У більшості випадків обґрунтування будується приблизно за такою схемою: мислитель такий-то зробив значний внесок в історію світової філософської думки, отже, нарешті, вітчизняна філософська громадськість має можливість ознайомитися з однією з його епохальних праць в українському перекладі. Однак у випадку з працею професора Нової школи соціальних досліджень (Нью-Йорк, США) Саймона Крічлі «Континентальна філософія: дуже короткий вступ» скористатися подібними доводами досить важко. По-перше, цей текст поки що не встиг стати «епохальним», оскільки вийшов у світ за історико-філософськими мірками зовсім нещодавно – 2001 року<sup>2</sup>. По-друге, сам автор – за одним лише своїм віком<sup>3</sup> – на роль філософського класика претендувати поки що не може. Отже, перекладачеві та ініціаторові даної публікації треба пояснити, чому, власне, вітчизняному читачеві пропонується ознайомитися з фрагментами «поки-що-не-класичної» праці іноземного «поки-що-не-класика». Завдання важке, але, як нам здається, не безнадійне.

<sup>1</sup> Передмова перекладача до публікації українського перекладу двох глав із книги С. Крічлі «Континентальна філософія: дуже короткий вступ».

<sup>2</sup> *Critchley S. Continental Philosophy: A Very Short Introduction.* – Oxford University Press, 2001. – 168 p.

<sup>3</sup> Саймон Крічлі народився 1960 р.

© Крічлі С., 2001

© Менжулін В., переклад, 2008

Протягом останніх років в Україні зусилля перекладачів філософської літератури були зорієнтовані в першу чергу на переклади праць видатних мислителів минулого. Завдяки цій тривалій та наполегливій роботі з'явилися українські переклади таких текстів «на всі часи», як, скажімо, «Держава» Платона, «Політика» Аристотеля, «Критика чистого розуму» Канта тощо. Подібний «ухил» цілком пояснюється та виправдовується тим фактом, що за радянських часів українські переклади класичної філософської спадщини майже не здійснювалися. Однак час минає і, як нам здається, поступово зростає потреба у розширенні спектра перекладацьких проєктів. Досить плідним може виявитися збільшення кількості перекладів праць активних учасників *поточного* філософського процесу в інших країнах. У цьому контексті дуже важливою віхою слід визнати заснування Українським філософським фондом книжкової серії «Сучасна гуманітарна бібліотека» (2001 р.). 2003 р. в цій серії вийшла книжка із дуже символічною назвою – «Повернення дівця»<sup>4</sup>.

Як нам здається, постать Саймона Крічлі цілком заслуговує на увагу з боку українського читача, оскільки в останні часи цей філософ є одним із активних дівців у англomовному філософському світі. Що стосується власне обраного для перекладу *тексту* проф. Крічлі, то, на нашу думку, значну інтелектуальну інтригу створює вже той факт, що в даному випадку представник *англomовного* світу є автором книжки про *континентальну* філософію. З метою обґрунтування останньої тези спробуємо коротко відтворити поточний «філософсько-геополітичний» контекст.

Панорама світової філософської думки в наші дні являє собою щільно заповнену мапу з великою кількістю шкіл, течій, напрямів. На концептуальному рівні характер взаємовідносин між різними фрагментами цієї багатoshарової системи варіюється від солідарності та компліментарності до жорсткої конкуренції, ворожнечі, ігнорування або навіть неприхованого презирства. Остаточної територіальної визначеності також немає, оскільки завдяки глобалізації зараз можна знайти представників будь-якого напрямку буквально будь-де. Однак стосовно оцінки масштабів поширення тих чи інших тенденцій по різних регіонах світу певний консенсус все ж таки існує. Більшість із

<sup>4</sup> Турен А. Повернення дівця / Пер. з фр.; О. Гуджен, О. Полемченко, Т. Шваб. – К.: Альтерпрес, 2003. – 320 с. («Сучасна гуманітарна бібліотека»).

тих, хто пише про загальний стан філософії в сучасному світі, готові з тими чи іншими застереженнями використовувати як базову метафору протиставлення *континентальної* та *острівної* філософії. Під континентальною філософією маються на увазі численні філософські напрями, що домінують здебільшого у Європі (головним чином у Франції та Німеччині), тоді як до острівної традиції відносять провідні філософські вподобання представників англомовної цивілізації (головним чином її теперішнього основного стовпа – Сполучених Штатів Америки). Як наймогутніший «острівний» опонент «континентальної» традиції виступає дуже розвинута в англомовному світі *аналітична* філософія. Не таємниця, що представникам аналітичної та континентальної філософських традицій уже давно бракує взаєморозуміння. Ось, наприклад, як характеризує непрості взаємовідносини між цими двома основними філософськими силами сучасності наш колишній співвітчизник, який уже тривалий час працює в одному з університетів США:

...у США та Канаді аналітична філософія в цілому, очевидно, домінує, принаймні на рівні Американської Філософської Асоціації. Існує явна тенденція дещо зневажливого ставлення до континентальної філософії з боку аналітичних філософів. Конфлікт, як мені здається, має й політичне підґрунтя. У середовищі противників континентальної філософії поширене не дуже відрефлексоване переконання, що вся континентальна філософія є, по суті, завуальованим марксизмом через її насиченість критикою капіталізму. А раз так, то цю філософію треба витіснити з науки як щось таке, про що наперед відомо, що воно є легковажним та ідеологічним <sup>5</sup>.

Якщо до цих спостережень додати відомий вислів баронеси М. Тетчер, спростуванню якого великою мірою і присвятив свою «Континентальну філософію» С. Крічлі <sup>6</sup>, стає зрозуміло, що йдеться про таке непорозуміння всередині філософії, яке

<sup>5</sup> О философии континентальной и аналитической и об интеллектуальной многоукладности. Беседа В. Россмана с Я. Шрамко // Вопросы философии. – 2002. – № 11. – С. 106–107.

<sup>6</sup> С. Крічлі розпочинає Вступ до книжки таким красномовним прикладом напруженості у відносинах між англомовним світом та Європою: «5 жовтня 1999 року, коли Маргарет Тетчер попросили висловити її поточні погляди стосовно перспектив в Європейського Союзу, вона зазначила: «Скільки я живу, всі проблеми приходять з континентальної Європи, тоді як усі рішення – з англомовного світу» (Continental Philosophy: A Very Short Introduction. – Р. XI).

підігрується прихильниками більш масштабного – цивілізаційного – протистояння. Цілком природно, що за таких умов можна знайти куди більше книжок, у яких представники конкуруючих таборів досить компетентно розглядають власні філософські традиції та суворо критикують своїх опонентів, ніж праць, які відкривають перспективи плідного діалогу. Саме до таких досить рідкісних явищ можна віднести «Континентальну філософію» С. Крічлі, яка є прикладом компетентного та, що особливо важливо, дружнього (навіть захопленого) погляду цілком *автентичного англо-американця*<sup>7</sup> на філософську традицію, фундатори та головні діючі особи якої родом з країн, що знаходяться «по той бік Каналу». Власне, спроба побудувати міст між аналітичною та континентальною традиціями є одним із головних завдань, що поставив перед собою С. Крічлі, і саме ця «філософсько-дипломатична» місія, як нам здається, робить його працю надзвичайно доречною в сучасному українському контексті, оскільки проблема міжкультурного діалогу є такою, що посідає одне з провідних місць у роздумах та дискусіях сучасних українських інтелектуалів.

Одним із фундаментальних пунктів «проекту примирення» у виконанні Саймона Крічлі є демонстрація спірності та безперспективності уявлень, згідно з якими «континентальна філософія» та «аналітична філософія» – чітко визначені поняття зі своїми раз і назавжди установленими значеннями. Історичний досвід дає С. Крічлі підстави сподіватися, що, незважаючи на всі непорозуміння між цими двома традиціями, «ми з часом все ж таки змогли б зайнятися філософією як такою, тобто, нарешті, абстрагуватися від вузькоцехових дискусій стосовно того, чим ці традиції відрізняються одна від одної та хто до якої з них належить»<sup>8</sup>.

Дуже важливою в цьому плані виявляється констатація того, що ворогуючі традиції визнають наявність у своїх біографіях дуже тривалого періоду єдності. Дійсно, з хронологічної точки зору процес розгалуження філософії на «континентальну» та «острівну» розпочався зовсім нещодавно. Своєрідною «точкою біфуркації» виявляється філософська спадщина Імануїла Канта, «який, з одного боку, є останньою великою фігурою, що

<sup>7</sup> Саймон Крічлі народився та отримав освіту у Великій Британії, зараз живе і працює у Сполучених Штатах Америки.

<sup>8</sup> Continental Philosophy. – Р. XII.

є спільною як для континентальної, так і для аналітичної традицій, а з іншого – символізує їхнє відокремлення»<sup>9</sup>. У другій главі «Континентальної філософії»<sup>10</sup> С. Крічлі показує, що це відокремлення відбулося великою мірою внаслідок формування різних підходів до спадщини Канта. На його думку, в запалі запеклих дискусій «аналітики» та «континенталісти» просто забули, що їхні нібито «діаметрально протилежні» позиції насправді породжені різночитанням спадщини *одного й того* самого мислителя. Відповідно, привернення уваги до цієї об'єднуючої історичної обставини може сприяти зменшенню прірви між ворогуючими сторонами.

Іншою стратегією подолання протистояння між аналітичною та континентальною традиціями, до якої вдається С. Крічлі, є демонстрація відсутності монолітності в реальних інтелектуальних процесах, що відбуваються як на Континенті, так і на Островах. Так, наприклад, у тій же другій главі книжки показується, що діяльність багатьох із фундаторів та активних діячів аналітичної філософії (Фреге, Карнап та ін.) нерозривно та, що дуже важливо, змістовно (а не тільки географічно) пов'язана з континентальною Європою. С. Крічлі демонструє також наявність великої схильності до «континентального» типу мислення в межах самої англomовної культури. У третій главі книжки він висуває припущення, згідно з яким конфлікт між «аналітичним» та «континентальним» типами мислення можна спробувати зрозуміти в термінах моделі «двох культур», що була сформульована відомим британським письменником Чарльзом Пітером Сноу.

Згідно з моделлю, що її запропонував Ч.-П. Сноу, *в рамках самої англomовної культури* існують дві конкуруючі культурні установки, причому те, що прийнято вважати «аналітичною філософією», гармонійно узгоджується лише з однією з цих двох установок, тоді як з другою цілком можуть бути гармонізовані ті напрями думки, які прийнято асоціювати з «іноземною» (континентальною) філософією. С. Крічлі намагається показати, що «для англomовного світу континентальна філософія є не стільки чимось “зарубіжним”, ... а скоріше служить відображенням антагонізму, що коріниться у серцевині самої

<sup>9</sup> Continental Philosophy. – Р. XIII.

<sup>10</sup> Перший із двох глав цієї книжки, що пропонуються увазі читача у нашій публікації.

англійської культури»<sup>11</sup>. На думку Крічлі, цей «внутрішньо-англійський» антагонізм особливо наочно проявився у протистоянні двох видатних діячів англійської культури XVIII–XIX ст. – поета-романтика Семюеля Тейлора Кольріджа та філософа-утилітариста Ієремії Бентама. Перший із них, якщо скористатися термінологією Сноу, є типовим «інтелектуалом-літератором» (саме «інтелектуально-літературна» установка, на думку Крічлі, є визначальною для континентальної філософії), тоді як другий є класичним уособленням сцієнтистської установки (носіями якої є більшість філософів-аналітиків).

У шостій главі (другій з представлених у цій публікації) С. Крічлі наводить найбільш, з його точки зору, виразний приклад подібного протистояння, однак уже не в межах британської культури, а в масштабах усієї світової філософії XX століття. Цього разу уособленням «інтелектуалів-літераторів» виступає один із найвпливовіших континентальних філософів Мартин Гайдегер, а роль його світоглядного антипода (представника сцієнтистської установки) виконує один із найвидатніших філософів-аналітиків Рудольф Карнап. Однак навіть докладне зображення конфлікту між такими непримиренними противниками не відволікає автора «Континентальної філософії» від виконання своєї основної місії – пошуків можливих шляхів якщо не примирення, то хоча б налагодження співпраці між представниками конкуруючих установок. Саме в такому контексті наприкінці шостої глави з'являється постать Людвіга Вітгенштайна, який на початку своєї інтелектуальної кар'єри зробив вирішальний внесок у розвиток аналітичної традиції, однак у другій половині життя піддав істотній критиці свій власний надмірний сцієнтизм та перейшов на позиції, що виявилися надзвичайно плідними вже з точки зору розвитку континентальної філософії.

У викладі С. Крічлі інтелектуальна біографія Вітгенштайна виявляється «зразково-показовою» двічі. По-перше, як впливає з вищесказаного, за своїм фактичним наповненням інтелектуальний шлях Вітгенштайна є чудовим прикладом можливості подолання таких «неадекватних та сектантських професійних самовизначень», як заяви про однозначну належність лише до певної традиції – або аналітичної, або континент-

<sup>11</sup> Continental Philosophy. – Р. XIV.



тальної<sup>12</sup>. По-друге, саме з постаттю Вітгенштайна, як вважає Крічлі, пов'язаний такий важливий зсув в аналітичній традиції, як визнання «аналітиками» біографії «як предмета, що становить законний інтерес для філософії»<sup>13</sup>. Справді, немає кращого щеплення від надмірного сцієнтизму, ніж визнання існування зв'язку між ідеями філософа та його життям. Цей епохальний ідейний зсув у спільноті філософів-аналітиків, на думку Крічлі, був ініційований появою 1990 року масштабної інтелектуально-біографічної праці американського дослідника Рєя Монка «Людвіг Вітгенштайн. Обов'язок генія»<sup>14</sup>. Саме з цією подією С. Крічлі пов'язує початок нового (більш історично орієнтованого і, відповідно, більш толерантного по відношенню до континентального типу мислення) етапу в розвитку аналітичної філософії та визначає цю важливу подію як «біографічний поворот» в аналітичній філософії<sup>15</sup>.

Можливо, саме визнання того факту, що життя філософа є невід'ємним аспектом його філософії, приведе, врешті-решт, й до визнання філософами по «обидві сторони від Каналу», що філософія має бути як знанням, так і мудрістю, що її невід'ємними рисами є як наукова універсальність, так і екзистенційна унікальність. Що стосується С. Крічлі, то він активно підтримує проєкт возз'єднання аналітичної та континентальної традицій не тільки в роботі «Континентальна філософія», а й усією своєю інтелектуальною біографією. Розпочавши життєвий та академічний шлях у Великій Британії (Ессекський університет та університет Уельсу), він у подальшому активно будує свою кар'єру не тільки на Островах (Сполучені Штати Америки: Нова школа соціальних досліджень; Австралія: Сіднейський університет), а й на Континенті (Міжнародний філософський коледж у Парижі та Франкфуртський університет)<sup>16</sup>. Дві з шести його головних публікацій<sup>17</sup> присвячені безпосередньо видатним французьким філософам – Жаку Деріда та Емануелю Левінасу.

<sup>12</sup> В останній (восьмій) главі книжки С. Крічлі прямо пов'язує перспективи розвитку філософії у майбутньому з її здатністю подолати такі сектантські тенденції, як поділ її представників на «континентальних» та «аналітичних».

<sup>13</sup> Continental Philosophy. – Р. 60.

<sup>14</sup> Monk R. Ludwig Wittgenstein: the duty of genius. – New York: Free Press: Maxwell Macmillan International, 1990. – xviii, 654 p.

<sup>15</sup> Continental Philosophy. – Р. 60.

<sup>16</sup> Інформацію взято з офіційного сайту Ессекського університету: [http://www.essex.ac.uk/philosophy/people/staff/simon\\_critchley.aspx](http://www.essex.ac.uk/philosophy/people/staff/simon_critchley.aspx)

<sup>17</sup> Докладніше про це в короткій довідці «Про автора» – див. нижче.

Наостанок хотілось би відзначити, що до переваг праці С. Крічлі можна віднести не лише глобальні миролюбні ініціативи, але й той факт, що авторові цього, як сказано у підзаголовку, «дуже короткого вступу» до континентальної філософської традиції, вдалося поєднати глибоке проникнення у суть предмета зі стислістю, виразністю та доступністю викладу. Замість характерного для багатьох книжок з історії філософії монотонного огляду філософських шкіл та їхніх представників С. Крічлі пропонує своїм читачам динамічну, захоплюючу розповідь, головними героями якої стають Кант, Гегель, Достоєвський, Ніцше, Гусерль, Гайдегер, Карнап, Вітгенштайн, Дерида, Габермас та інші видатні мислителі минулого та сучасності. Завдяки цьому книжка може виявитися корисною не тільки для професійних істориків філософії, а й для широкого кола читачів, які цікавляться історією світової філософської думки. Маючи на увазі саме широкого читача, С. Крічлі намагався викладати свої ключові ідеї якомога простіше та прозоріше. Заради цього він відмовився від докладних посилань на джерела безпосередньо по тексті та обмежився наведенням наприкінці книжки списку, в якому даються лише основні джерела по кожній із глав. Фрагменти цього списку, які мають відношення до запропонованих у цій публікації глав, додаються наприкінці перекладу. Всі посилання, що з'являються безпосередньо по тексті, являють собою примітки перекладача.

Саймон Крічлі

## Континентальна філософія: дуже короткий вступ\*

Про автора<sup>1</sup>

Саймон Крічлі – професор Нової школи соціальних досліджень (Нью-Йорк, США). Докторський ступінь отримав 1988 р. в Есекському університеті (Велика Британія). Основні публікації: «Речі просто є: Філософія в поезії Воласа Стівенса» (2005); «Про гумор» (2002); «Континентальна філософія: дуже короткий вступ» (2001); «Етика – політика – суб'єктивність: есеї про Дериду, Левінаса та сучасну французьку думку» (1999); «Дуже мало, майже нічого: смерть, філософія, література» (1997); «Етика де-конструкції: Дериди та Левінаса» (1992).



### Глава 2. Витоки континентальної філософії: як перейти від Канта до німецького ідеалізму?

Завдання низки наступних глав – дати визначення континентальної філософії та показати, у чому полягає її своєрідність та неповторність. Я хотів би зробити це двояко – історичним та систематичним чином. У другій і третій главах розглядатиметься історичний розвиток континентальної філософії, тоді як у четвертій главі я спробую розглянути її у більш ґрунтовному, систематичному ключі. Ідея написати історію філософії у логічно послідовній манері набула значного поширення в континентальній традиції з моменту появи 1807 р. гегелівської «Феноменології духу» – шедевр, в якому історичний та систематичний виклади нерозривно пов'язані між собою. Застосування

\* Simon Critchley, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*. – Oxford University Press, 2001. – 168 p.

<sup>1</sup> Інформацію взято з офіційного сайту Нової школи соціальних досліджень: <http://www.newschool.edu/gf/phil/faculty/critchley/>

аналогічного підходу можна зустріти і в більш сучасних роботах, таких, скажімо, як «Знання та людські інтереси» Юргена Габермаса (1968), «Історія божевілля» Мішеля Фуко (1961) та «Про граматологію» Жака Дерида (1967). В межах англо-американської традиції цей підхід користується значно меншою популярністю.

### Гусерль чи Кант? Два погляди стосовно початку континентальної філософії

Почнемо з розгляду двох різних способів встановлення розбіжності між континентальною та аналітичною філософією. Уявимо собі книжку про континентальну філософію, в якій виклад історії предмета починається з моменту публікації 1900 р. «Логічних досліджень» Гусерля (за словами Гайдегера, це була «етапна» робота, з якої почався розвиток філософської традиції під назвою «феноменологія»). На підставі прочитання такої книжки з'явиться гадка, що наявна зараз розбіжність (або навіть прірва) між аналітичною та континентальною філософією випливає з розбіжності між двома традиціями, одна з яких була породжена революцією у філософії логіки та мови, яку здійснив Готлоб Фреге (розвиток цієї традиції знаходимо у раннього Вітгенштайна, представників віденського логічного позитивізму та в англо-американській філософії мови), а друга виявилася плодом переосмислення (здебільшого критичного) феноменології Гусерля у таких напрямках, як екзистенціалізм та деконструкція. Між засновниками цих традицій мав місце знаменний контакт: 1894 р. Фреге опублікував проникливу рецензію на першу книжку Гусерля («Філософія арифметики», 1891). Ця рецензія драматично змінила погляди Гусерля стосовно співвідношення логіки та психології, а саме – змусила його відмовитися від своєї попередньої точки зору, згідно з якою логіка може бути зведена до психології.

Безумовно, досить дивно, що у таких несхожих традицій, як аналітична філософія та феноменологія, були спільні ідейні попередники, причому з одного й того самого невеличкого регіону – Центральної Європи: празький філософ Бернард Больцано та віденський професор Франц Brentano (серед студентів якого був, між іншим, і молодий Зигмунд Фрейд). Якщо говорити коротко, у Больцано Фреге та Гусерль запозичили ідею про те, що

думки є не суб'єктивним психічним досвідом, а мають об'єктивний зміст, який піддається аналізу. Щодо Франца Brentano, то у нього вони взяли тезу про інтенціональність: будь-яка думка не зачинена у темниці свідомості, а спрямована на певний об'єкт. Ці дві ідеї – про об'єктивність та спрямованість думки – підштовхували до відмови від скептицизму, релятивізму, а також від того, що за тих часів називалося «психологізмом» (інтелектуальна установка, що сформувалася на початку XIX століття у Німеччині; згідно з цією установкою, усі логічні та філософські проблеми можна пояснити шляхом дії психологічних механізмів). Гусерль дотримувався психологічного погляду стосовно логіки та арифметики доти, поки Фреге не переконав його у зворотному. Саме критика психологізму, так само як і категоричне неприйняття будь-яких інших спроб перетворити філософію на емпіричну науку, споріднює філософію мови Фреге з феноменологією Гусерля. Отже, виходить, що аналітична та континентальна філософія ідуть з одного й того самого ідейного витоку, мають спільного ідейного противника та спільну культурну батьківщину (німецькомовна Центральна Європа). Відповідно, відновити комунікацію між цими двома традиціями можна лише шляхом повернення до того історичного та концептуального пункту, в якому вони розійшлися.

Саме таку стратегію застосовує Майкл Даміт у своїй роботі «Витоки аналітичної філософії» (1993). Даміт вдається до переосмислення історії аналітичної філософії (починаючи від Фреге), сподіваючись на те, що більш чітке розуміння філософського минулого створить умови для поліпшення взаєморозуміння між сучасними філософами. Поточну ситуацію Даміт описує у термінах, що цілком відображають гостроту проблеми:

Я не збираюся твердити, що обидві філософські традиції у своєму підґрунті є ідентичними; зрозуміло, що таке твердження звучало б сміхотворно. Ми зможемо відновити комунікацію лише за тієї умови, якщо повернемося до того пункту, в якому розпочалася дивергенція. Немає сенсу намагатися докричатися з одного берега до іншого. Очевидно, що філософи ніколи не дійдуть згоди. Однак буде дуже сумно, якщо вони взагалі більш ніколи не зможуть спілкуватися та розуміти один одного. Досягти взаєморозуміння важко, оскільки, коли ви вважаєте, що люди знаходяться на хибному шляху, у вас немає особливого бажання розмовляти з ними або обтяжувати себе

критикою їхніх поглядів. На жаль, на поточний момент ми вже дійшли до того, що навіть виникає враження, що ми займаємося різними предметами.

Сучасний філософський контекст є значно менш сприятливим порівняно з початком ХХ століття. Даміт пише:

Фреге був дідусем аналітичної філософії, а Гусерль – засновником феноменологічної школи, тобто вони стояли біля витоків двох різних філософських напрямів. Однак як сприймав Фреге та Гусерля – припустимо, у 1903-му році – німецький студент-філософ, який був знайомий із працями як першого, так і другого? Зрозуміло, що зовсім не як радикальних противників, а скоріше – як таких мислителів, які, незважаючи на певні розбіжності в інтересах, дуже схожі за своєю орієнтацією.

Цікаво, що Даміт розвиває цю думку, порівнюючи Фреге та Гусерля з річками Рейн та Дунай, «що беруть свої витoki дуже близько один від одного та певний час течуть майже паралельно, але лише із тим, щоб згодом потекти у цілком різних напрямках та впасти у різні моря». Хоча сам Даміт переконаний, що Рейн Фреге тече у правильному для думки напрямку, тоді як Дунай Гусерля утікає в ідеалістичне Чорне море континентальної філософії, порівняння з двома великими річками є дуже повчальним та виразним. Воно не стільки підсилює, скільки послаблює розбіжність між двома філософськими традиціями.

Стратегія, яку обрав Даміт, є надзвичайно ефективною, і вона буде імпліцитно присутня в моєму розгляді конфлікту між науковою та герменевтичною концепціями світу в шостій главі (коли я говоритиму про те, що досягти взаєморозуміння між прихильниками продовження конфлікту можна буде лише за умов, якщо ми повернемося до його філософського витoku, тобто до протистояння між Гайдеггером та Карнапом). Однак є й інший спосіб встановлення розбіжностей між цими традиціями. Особисто я впевнений, що раз ми вже намірилися зрозуміти природу філософування в межах континентальної традиції, нам усе ж таки слід починати з Канта, котрий, як я вже говорив раніше, був одночасно й останньою великою фігурою, яка є спільною як для аналітичної, так і для континентальної філософії, так і провісником розходження їхніх шляхів. Для обґрунтування тези, що краще починати не з Гусерля, а з Канта, відрас-

ж напрошуються два простих аргументи. По-перше, процеси, що мали місце в континентальній філософії протягом ХХ ст., великою мірою залишаються незрозумілими, якщо ми не звернемося до їхніх провісників, що діяли у ХІХ ст., перш за все – до таких мислителів, як Гегель, Маркс та Ніцше. Це особливо має рацію щодо французької філософії, у якій, починаючи з 1930-х років, мала місце ціла низка кроків, що передбачали повернення до Гегеля (у працях Александра Кожева та раннього Жана Поля Сартра), Ніцше (у Мішеля Фуко і Жилья Дельоза) або Маркса (у Луїса Альтюсера). Другим аргументом може бути той сумний факт, що у сучасних навчальних програмах, принаймні у нас у Британії, історія неангломовної філософії ХІХ ст. представлена вкрай слабко, внаслідок чого отримати філософський ступінь можна, навіть не будучи добре (або взагалі хоча б скільки-небудь) знайомим із німецькомовною філософією від Канта до Фреге. Отже, існує прогалина, яку нам ще заповнювати й заповнювати.

### Два способи прочитання Канта

Великою мірою розбіжності між аналітичною та континентальною філософією зумовлюються вже тим, як та *наскільки багато* ті або інші філософи читають Канта. Можна зосередитися виключно на епістемологічних питаннях його «першої критики» – «Критики чистого розуму» (1781), але можна також проникнутися й більш масштабними систематичними амбіціями «третьої критики» – «Критики судження» (1790). Я спробую розвинути цю думку більш докладно.

Того, хто фокусується на «першій критиці», як правило, цікавить успішність міркувань, що містяться у главі стосовно трансцендентальної дедукції, у якій Кант намагається показати, що для того, щоб говорити про присутність у нашому досвіді об'єктів як таких, ми мусимо припустити функціонування того, що він називає «категоріями розсудку», та, відповідно, визнати існування розсудочного людського суб'єкта, тобто такого суб'єкта, який об'єднує різноманітні та невпорядковані дані чуттєвого досвіду у певні поняття. Таким чином, як твердить Кант, «не поняття узгоджуються з об'єктами, а об'єкти з поняттями». Такому прочитанню Канта (тобто прочитанню, основна мета якого полягає у з'ясуванні, чи вдається Канту надати

достатній ґрунт або обґрунтування для емпіричного пізнання) кидає виклик скептицизм Дейвіда Г'юма. Кант твердив, що Г'юм пробудив його від «догматичного сну», бо показав, що якщо ми приймаємо скептичний виклик всерйоз, то вже ніколи не зможемо бути до кінця впевнені в тому, що наші поняття (підґрунтям для яких є потік відчуттів та вражень) здатні адекватно відображати об'єкти (такими, якими вони є самі по собі) та продукувати знання. Відповідь Канта передбачала поворот проблеми на 180 градусів: він визнав, що ми дійсно ніколи не зможемо пізнати речі-в-собі, але, разом з тим, ми можемо твердити, що об'єкти наших уявлень узгоджуються з тими уявленнями, що їх ми про них маємо, причому узгоджуються таким чином, що від цього може бути велика користь пізнанню. Сам Кант називав цей крок «коперніканським переворотом у філософії». Емпіричний світ для нас дійсно є реальним, але для того, щоб пояснити, як ми надаємо цьому світу сенс, ми мусимо прийняти логічне (за кантівською термінологією – «трансцендентальне») припущення про існування суб'єкта або свідомості, що має здатність складати з уявлень поняття. Так у найбільш спрощеній формі можна охарактеризувати філософський підхід, що має назву «трансцендентальний ідеалізм». На думку Канта, цей підхід цілком узгоджується з емпіричним реалізмом. Якщо прочитати Канта в такому ключі, то його основний внесок у розвиток філософії треба віднести до епістемологічної сфери та, відповідно, до філософії науки. Саме таке прочитання домінувало в межах неокантіанської школи, що була на провідних позиціях у німецькій та французькій філософії з 1890-х і приблизно до кінця 1920-х років. Аналогічне (тобто епістемологічне) прочитання домінувало в англо-американській рецепції Канта зовсім донедавна (в роботах Пітера Стросона та інших).

Однак «третя» критика претендує на дещо більше. За допомогою критики судження Кант намагається побудувати міст між здібностями розсудку (якими займається зорієнтована на пізнання природи епістемологія) та здібностями розуму (якими займається зосереджена головним чином на проблемі свободи етика). Судження покликано стати посередником між природою та свободою і в такий спосіб перетворити елементи критичної філософії у єдину систему. Якщо піти цим шляхом, тоді основним питанням кантівської філософії виявиться співвідношення чистого та практичного розумів, природи та свободи.



або, інакше кажучи, єдність теорії та практики. Як ми побачимо нижче, саме цим шляхом пішли як німецький ідеалізм в особі Фіхте, Ф. В. Й. Шелінга, Гегеля, так і ранній німецький романтизм в особі Фрідріха Шлегеля та Новаліса. Мабуть, можна сказати, що слідом за ними цим шляхом пішли й багато інших представників континентальної філософії.

### Кант та Гаман – критика чистого розуму та потреба в метакритиці цієї чистоти

Те, яким саме чином з філософії Канта вийшов німецький ідеалізм, я б хотів спробувати пояснити трохи докладніше. Для цього я спробую відновити дещо із контексту, в якому розвивалася філософія після Канта. Весь проект німецького Просвітництва (*Aufklärung*), який ґрунтувався на принципі верховенства розуму, зазнав своєрідної внутрішньої катастрофи. Проблема, з якою зіткнувся цей проект, описати не важко. Принцип верховенства розуму передбачає твердження, згідно з яким розум може критикувати будь-які наші вірування. Як пише Кант у передмові до першого видання «Критики чистого розуму»:

Наша епоха є справжньою епохою критики, якої мусить зазнавати все. Релігія завдяки своїй святості та законодавство завдяки своїй маєстатичності хочуть зазвичай уникнути цієї критики. Але тоді вони викликатимуть слушну підозру супроти себе...<sup>2</sup>

Але якщо так, тобто якщо розум дійсно може критикувати все, що завгодно, він, поза сумнівом, мусить також критикувати і сам себе. Отже, для того, щоб критика була по-справжньому ефективною, необхідно, щоб існувала також і *метакритика* самої критики. З такою гадкою виступив Йоган Георг Гаман – один із найвпливовіших ранніх критиків Канта, що жив з останнім в одному місті (Кенігсберг). Гаман ввів поняття *метакритики*, яке й досі залишається досить поширеним терміном у німецькій філософії. У той час як Кант є виразником та захисником інтересів просвітницького раціоналізму, Гаман виявляється провісником контрпросвітництва, яке досягнуло свого

<sup>2</sup> Укр. переклад. цит. за вид.: Кант І. Критика чистого розуму / Пер. з нім. І. Гураковського. – К.: Юніверс, 2000. – С. 16.

розквіту в таких естетичних та культурних рухах, як *Sturm und Drang* («Буря та натиск») та ранній романтизм. Після низки гомосексуальних пригод, що трапилися з Гаманом упродовж його невдалої ділової подорожі до Лондона в 1758 р., він пережив драматичне релігійне преображення. Його колишній роботодавець з Риги захотів повернути новоявленого релігійного ентузіаста на шлях істинний та звернувся по допомогу до Канта. Взаємини, що зав'язалися між Кантом та Гаманом з цього приводу, могли б послужити матеріалом для чудового історичного роману.

Але не будемо відволікатися. 1784 р. Гаман написав свою «Метакритику чистоти розуму», в якій піддав критиці формалізм (точніше – завищену оцінку формального аспекту знання) Канта та його переконаність у тому, що розум може бути відділений від досвіду, а апіорне від апостеріорного. Лінія критики, яку започаткував Гаман, була підхоплена та розвинута його другом та багатолітнім сусідом по дому – Фрідріхом Генріхом Якобі, у якого (як пізніше й у Гегеля) вона набула такого вигляду: критична філософія Канта являє собою не струнку систему, а серію розрізнених та порочних альтернатив (форма проти змісту, відчуття проти розсудку, розум проти досвіду, природа проти свободи, чистий розум проти практичного та ін.); щодо верховенства розуму, то це лише пустий формалізм абстрактного морального обов'язку. Повертаючись до Гамана, варто звернути увагу на його твердження, згідно з яким відділити розум від досвіду або форму від змісту неможливо, оскільки думка великою кількістю заплутаних ниток пов'язана із мовою. В цій тезі можна помітити цілком неочікуване передбачення ще однієї трансформації, що мала місце в філософії значно пізніше, а саме – так званого «лінгвістичного повороту». Якщо звернутися до реального функціонування мови, де саме пролягає чітка межа між уявленнями та поняттями? Або, як писав Гаман, «до мови сходять не тільки здатність мислити як така... але мова, крім того, є основним джерелом непорозуміння, що виникають у розуму із самим собою».

Отже, оскільки розум мусить критикувати все, що завгодно, мусить також існувати й метакритика самого розуму. Але якщо так, тоді що ж рятує подібну метакритику від перетворення на скептицизм, причому на скептицизм радикального та тотального гатунку? Як відзначає Фредерік Байзер, «Страшний сон стає

реальністю: самокритика розуму завершується нігілізмом, який сумнівається в існуванні будь-чого. За своєю суттю та за своїми наслідками криза *Aufklärung* була саме таким кошмаром». Нижче я спробую показати, що саме поняття нігілізму дає змогу встановити межу між аналітичною та континентальною філософією. Та ж сама проблема виявилася однією з ключових у ході двох надзвичайно важливих конфліктів, що мали місце у Німеччині наприкінці XVIII ст. та в епіцентрі яких перебував уже згадуваний Ф.-Г. Якобі. Йдеться про конфлікти, що були пов'язані з пантеїзмом та атеїзмом.

### Конфлікти з приводу пантеїзму та атеїзму – імплікації з Якобі

Конфлікт з приводу пантеїзму почався з видання 1785 р. «Листів про вчення Спінози» – листування Якобі з Мойсеєм Мендельсоном, яке було присвячене обговоренню того, як Г.-Е. Лесінг, будучи уже в похилому віці, несподівано оголосив себе спінозистом. У цьому конфлікті взяли участь більшість найкращих умів епохи: Мендельсон, Кант, Йоган Гердер, Йоган Вольфганг фон Гете та Гаман. Ще до початку цих дискусій склалася традиція висміювати та карикатуризувати Баруха Еспінозу (Бенедикта Спінозу) як свого роду раціоналістичного пантеїста або навіть гірше – як сатанічного атеїста. Одним із побічних ефектів цього конфлікту стало розвінчання цього карикатурного образу (Новаліс узагалі назвав Спінозу «людиною, що сп'янена Богом»), але на кону стояла куди більша ставка. Якобі скористався фактом переходу Лесінга у спінозизм для демонстрації внутрішніх протиріч *Aufklärung*. По-перше, Якобі заявив, що філософія Спінози є зразком раціоналізму, який, якщо бути його послідовним прихильником, веде до атеїзму. Отже, всупереч просвітникові Канту, розум призводить до руйнації абсолютно всіх засад релігійної віри та морального життя. А якщо так, додав Якобі, перед нами постає цілком очевидна та жорстка дилема: або прийняти раціональний атеїзм Просвітництва, або відмовитися від нього на користь ірраціонального пориву віри. На цю думку Якобі надихнуло читання Паскаля, який писав, що «ніщо так не узгоджується з розумом, як його заперечення». Ось як виходить: правильне використання розуму веде нас до визнання того, що перебуває поза його межами,

а саме – до визнання віри. Та версія прочитання Паскаля, що прийшлася до вподоби Якобі, знадобилася й іншому (більш пізньому) релігійному критику світського раціоналізму – Серену К'єркегору. Питання про те, що є більш важливим з точки зору людського існування – раціональність або ірраціональність, символізує конфлікт, який залишається одним із головних дискусійних пунктів у континентальній філософії аж до наших днів. Як приклад пошлюся хоча б на дебати навколо модернізму та постмодернізму, які великою мірою визначили специфіку філософського життя 1980-х та початку 1990-х років. Висновок, якого дійшов Байзер у результаті аналізу конфлікту з приводу пантеїзму, має рацію: «Не буде перебільшенням сказати, що в ході цієї дискусії викристалізувалося одне з вирішальних для всієї континентальної філософії питань – питання стосовно авторитету розуму. Отже, так звані «постмодерністські утруднення» насправді розпочалися ще тоді – 1786 р.».

Іншою проблемою, яка визначила напрям розвитку континентальної філософії, став конфлікт з приводу атеїзму. Він розпочався 1798 р., а 1799 р. призвів до звільнення Фіхте з Єнського університету на підставі звинувачень в атеїзмі. Приводом для цього конфлікту стала публікація 1798 р. серії анонімних образливих памфлетів, що з'явилися у відповідь на низку журнальних статей стосовно статусу релігії та моралі, авторами яких були Фіхте та зараз майже забутий Фрідріх Форберг. Сумна історія, в яку потрапив Фіхте, особливою оригінальністю не відрізняється. Певною мірою вона схожа, наприклад, на конфлікт, у який 1940 р. потрапив Бертран Расел. Викривальна кампанія, що була розв'язана проти його професійного атеїзму та ліберальних поглядів стосовно сексуальної моралі, завадила йому зайняти пост у Нью-Йоркському міському коледжі. Джозеф Голдстайн (юрист ініціаторки кампанії – пані Джин Кей) схаактеризував лорда Расела у таких виразах: «розпусний, похитливий, хтивий, венеричний, такий, що страждає на еротоманію та намагається усіх спокусити, непристойний, вузьколюбий, хтивий та позбавлений морального почуття». Треба сказати, що по суті це була похвала, адже в розбещенні молоді філософів прийнято звинувачувати ще з часів Сократа. Так, Манхеттен 1940-х та Єна 1790-х – не зовсім одне й те саме, але не варто забувати, що місто, з університету якого 1799 р. звільнили Фіхте, було на той час філософським центром усієї

Німеччини, містом, де жили справжні світила епохи (Фіхте, брати Шлегелі, Новаліс, Шелінг), а також плавильним казаном, у якому зародився ранній німецький (або, як його ще називають, енський) романтизм.

Історичні подробиці дискусії навколо атеїзму Фіхте є не тільки цікавими, а й дещо сумними. Разом з тим, вони набули справжнього філософського статусу. Сталося це того ж 1799 р., коли Якобі виступив зі своїм «Листом до Фіхте», у якому ми зустрічаємося з першим фактом філософського застосування поняття *нігілізм*. Якщо говорити коротко, Якобі заявив, що позиція Фіхте (відома як фіхтеанський ідеалізм) являє собою нігілізм. Зрозуміти, що в цьому разі мав на увазі Якобі, можна лише за умови, якщо ми візьмемо до уваги той шокуючий ефект, який мала описана вище кантівська критика традиційної метафізики. Адже Кант не лише відмовив людським істотам у доступі до спекулятивних об'єктів класичної метафізики (Бог, душа), але й виключив можливість пізнання як речей-у-собі, так і того, що він називав «ноуменальним» підґрунтям самості (оскільки це підґрунтя не дано нам у феноменах). Основна теза Якобі полягала в тому, що здійснена Фіхте переробка кантівського трансцендентального ідеалізму є безплідним *егоїзмом*, що позбавлений автентичного знання як стосовно об'єктів, так і стосовно суб'єктів. Філософія Фіхте є нігілістичною, оскільки вона виключає існування будь-чого поза межами (або крім) его, а саме це его – не що інше, як продукт «вільної уяви». Ось, наприклад, один прекрасний фрагмент, що демонструє, як проти всього цього протестує Якобі:

Якщо найвищим з усього того, що я можу помислити, з усього того, що я можу споглядати, є порожнє та чисте, оголене та просте его з його автономією та свободою, у такому разі раціональне самоспоглядання, сама раціональність як така виявляються для мене прокляттям і я сумую за своїм існуванням.

На противагу фіхтеанському монізму Якобі висуває один із варіантів філософського дуалізму: поза зоною досяжності філософського інтересу до істини (*die Wahrheit*) лежить сфера істинного (*das Wahre*), що є досяжною лише вірі або серцю. І знов цікава паралель: критика, яку висловлював Якобі на адресу Фіхте, сильно нагадує паскалівську критику на адресу

Декарта. Нігілізм виявляється вироком, що виноситься християнським світоглядом на адресу раціоналізму, який є винним у секуляризації. Таким чином, перед нами постає екзистенційний вибір, вибір, який ми не можемо логічно обґрунтувати, але від якого нам не ухилитися. Йдеться про вибір між ідеалізмом Фіхте, що є нігілістичним, оскільки заперечує пізнання будь-чого, крім проекцій нашого еґо, та дуалізмом Якобі, який, за його власним самоіронічним зауваженням, є «хімеричним», тобто таким, який твердить, що суттю розуму є Бог, але при цьому не має ніякої можливості обґрунтувати це твердження логічним шляхом. Якобі доходить такого висновку:

Але у людської істоти є такий вибір, єдиний у своєму роді: ніщо або Бог. Вибираючи ніщо, людина робить себе Богом; але насправді це примара Бога, оскільки, якщо немає Бога, неможливо, щоб людина та все, що її оточує, були б чимось більшим, ніж просто примарами. Або є Бог, і він існує незалежно від мене як жива, для себе існуюча істота, або ж Я є Бог. Третього не дано.

Заперечуючи Бога, ми ризикуємо зробити Богом людину. Тобто в кантіанському та фіхтеанському ідеалізмі міститься прометеївська спокуса – спокуса зробити з людини копію Бога, яка буде здатна, так само, як і Бог, творити з нічого. Пригадаймо, що роман Мері Шелі «Франкенштейн» (1819) мав підзаголовок («Сучасний Прометей»), у якому містився натяк на те, що науковий раціоналізм Просвітництва здатний викликати щось жахливе.

Для того щоб показати деякі з імплікацій, що випливали з цієї думки та мали велике значення для розвитку континентальної філософії, я дозволю собі навести ще кілька прикладів. Якщо нігілізм є вироком філософському еґоїзму, причому таким вироком, від якого руйнується геть усе, що для докантивського світогляду було усталеним і солідним, тоді стає можливим і таке дивовижне підтвердження позиції Якобі, як еґоїзм у такому вигляді, в якому він з'явився у книжці Макса Штірнера «Єдиний та його власність» (1844). Йдеться про ту саму роботу, яка послужила об'єктом для масштабної та спопеляючої критики з боку Карла Маркса й Фрідріха Енгельса у їхній «Німецькій ідеології» (1846). Те, що Якобі позначив як нігілізм, Штірнер прославляє в анархічному ключі – як індиві-

дуальне звільнення. Якщо я є ніщо, твердить Штірнер, отже, «йдеться не про абсолютну пустоту, а про творче ніщо, тобто про таке ніщо, з якого я, будучи творцем, творю усе». Спроба показати, що заподіяна Гегелем та Людвігом Фейєрбахом критика релігії залишалася фатально обтяженою релігійними моделями мислення, призвела Штірнера до перекрученої гадки, згідно з якою для того, щоб відповісти на питання «Що є людина?», треба перетворити людське Я на копію Бога. Людська істота стає сама для себе єдиною причиною (*causa sui* середньовічної теології). Це свого роду передчуття Сартра, екзистенціалізм якого став своєрідним відлунням ідей Штірнера у філософії наступного століття: у безбожному, нігілістичному світі повне право стати богоподібними просто доводить людей до несамовитості. Ось чому Сартр завершує «Буття та ніщо» твердженням, що «людина є марною пристрастю».

Відлуння тієї версії думки Паскаля, яку запропонував Якобі, можна знайти і в образі нігіліста Кирилова в романі Федора Достоевського «Біси» (1871):

Всякий, кто хочет главной свободы, тот должен сметь убить себя. Кто смеет убить себя, тот тайну обмана узнал. Дальше нет свободы; тут все, а дальше нет ничего. Кто смеет убить себя, тот бог. Теперь всякий может сделать, что бога не будет и ничего не будет. Но никто еще ни разу не сделал <sup>3</sup>.

Подібну установку Достоевський визначає як «раціональне самовбивство». Тобто, як показує той же Достоевський у своїх щоденниках, як тільки людські істоти піднімаються вище тваринного рівня, тієї ж миті найістотнішим стає «головне», «величезніше» та найбільш «піднесене» уявлення про людське існування: віра у безсмертя душі. Як тільки ця віра руйнується (що, на думку Достоевського, мало місце паралельно зі зростанням популярності нігілізму та індиферентизму в колах російської інтелігенції 1860-х років), суїцид стає єдиним логічним виходом. Тому Кирилов, утративши віру в безсмертя душі, намагається написати книжку, в якій хоче дослідити причини того, чому люди не вбивають себе.

Таким чином можна сказати, що у континентальній традиції існує напрям, який починається з критики Канта Гаманом та

<sup>3</sup> Цит. за виданням: Бесы. Роман Федора Достоевского. – Санкт-Петербург, 1973. ([http://az.lib.ru/d/dostoewskij\\_f\\_m/text\\_0080.shtml](http://az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0080.shtml)).

Якобі, потім трансформується в релігійний (а насправді – ірре-  
лігійний) антираціоналізм К'єркегора, Штірнера і Достоєвського,  
а ще пізніше – у післявоєнний французький екзистенціалізм  
Сартра та Камю.

### Долаючи кантівські дуалізми

Сумарний ефект від дії кантівської критичної філософії  
протягом 1780–1790-х років був такий, що характерна для  
Просвітництва віра в розум почала здаватися більш сумнівною,  
ніж будь-коли. Як відзначає Байзер, «Кант не перешкодив,  
а, навпаки, сприяв саморуйнівному ходу розуму в напрямі до  
безодні». Зрозуміло, питання про те, чи є така оцінка Канта фі-  
лософськи обґрунтованою, являє собою тему для окремої роз-  
мови. Я лише хотів підкреслити, що ця проблема виявилася від-  
правним пунктом для цілої серії дискусій, які великою мірою  
визначили розвиток континентальної філософії. Я переконаний,  
що без звернення до цього вихідного пункту континентальну  
філософію зрозуміти не вдасться.

З метою підбиття підсумків вищесказаному, я хотів би по-  
вернутися до старого аргументу, що дістався нам від Канта  
разом із низкою дуалізмів, які нам ще треба подолати. Йдеться  
про одне із зауважень, що були сформульовані Соломоном  
Маймоном – філософом, якого сам Кант вважав одним із сво-  
їх найкращих критиків. Критичні зауваження Маймона міс-  
яться в його «Нарисі з трансцендентальної філософії» (1790).  
Основне зауваження Маймона полягає в тому, що дуалізм роз-  
судку та чуттєвості, який лежить в основі трансцендентальної  
філософії Канта, є настільки сильним і глибоким, що взаємо-  
дія між апіорними поняттями та емпіричними уявленнями стає  
повністю неможливою. Це означає, що аргумент, який міс-  
титься у трансцендентальній дедукції, спростовується дуаліз-  
мом, який, згідно з Кантом, є вихідним пунктом саме цієї де-  
дукції. Тобто ми маємо справу з тим, що деяким континен-  
тальним філософам подобається називати «перформативним  
протиріччям».

У цьому разі важливо відзначити, що маймонівська критика  
формує одне з основних питань усієї філософії після Канта: як  
нам подолати згубні дуалізми, що характерні для його системи?



Нам потрібен свого роду більш високий, об'єднуючий принцип, який зробив би подібну критику позбавленою сенсу. Саме з цього питання починається філософія Фіхте та весь німецький ідеалізм. Фіхте ототожнив цей об'єднуючий принцип із активністю суб'єкта. Дуалізм теорії та практики він здолав за допомогою саморефлексії суб'єкта, за допомогою усвідомлення ним свободи. Цей погляд був викладений Фіхте у його славетному «Науковченні» (1794). Для молодого Шелінга таким об'єднуючим принципом стало поняття життєвої сили, що представлене в його ранній натурфілософії. Для Гегеля цю ж функцію виконувало поняття Духу, для Артура Шопенгауера – поняття Волі, для Ніцше – Влади, для Маркса – Практики, для Фрейда – Несвідомого, для Гайдегера – поняття Буття. Цей список можна розширювати. Але для мене найважливіше – відзначити, що саме з цієї критики Канта виростає проблематика континентальної філософії, а це означає, що останню можна зрозуміти лише у цьому контексті.

### Що таке континентальна філософія?

На мою думку, континентальна філософія – це найменування особливого 200-річного періоду в історії філософії, початок якому в 1780-ті роки поклала критична філософія Канта. Після того виникли такі ключові напрями філософської думки:

1. Німецький ідеалізм та романтизм (Фіхте, Шелінг, Гегель, Шлегель, Новаліс, Шлейєрмахер, Шопенгауер).
2. Критика метафізики та «філософія підозри» (Фейєрбах, Маркс, Ніцше, Фрейд, Бергсон).
3. Німецькомовна феноменологічна та екзистенційна філософія (Гусерль, Макс Шелер, Карл Ясперс, Гайдегер).
4. Франкомовна феноменологічна та екзистенційна філософія, франкомовне гегельянство та анти-гегельянство (Кожев, Сартр, Мерло-Понті, Левінас, Батай, де Бовуар).
5. Герменевтика (Дильтай, Гадамер, Рікер).
6. Західний марксизм та Франкфуртська школа (Лукач, Бенямін, Горькаймер, Адорно, Маркузе, Габермас).
7. Французький структуралізм (Леві-Строс, Лакан, Альтюссер), пост-структуралізм (Фуко, Деріда, Дельбоз), постмодернізм (Ліотар, Бодрийяр) та фемінізм (Ірігарі, Крістева).

## Глава 6. Випадок нерозуміння: Гайдегер та Карнап

Виголошувати слова, не вкладаючи  
в них ніякого смислу, не гідно філософа

*Берклі*

У третій главі я сказав, що для того, щоб зрозуміти причини *нерозуміння* між двома конфронтуючими філософськими традиціями, найкраще скористатися моделлю «двох культур». Згідно з цією моделлю, аналітична та континентальна філософія можуть бути розглянуті як прояви двох протилежних (по суті – антагоністичних) установок думки в рамках філософської самосвідомості певної культури. Я назвав одну з цих установок бентамівсько-емпірично-утилітаристською, а іншу – кольріджевсько-герменевтично-романтичною. Міль та Сноу продемонстрували нам, що такий антагонізм існує всередині самої англійської культури. Більш того – з'ясувалося, що у тому разі, якщо конфронтуючі сторони погодяться хоча б поговорити між собою, цей антагонізм може виявитися досить продуктивним.

Тепер я хотів би трохи розвинути цю думку та розглянути конкретний приклад нерозуміння між традиціями, а саме – випадок Гайдегера та Карнапа. Як я вже говорив, за суттю своєю це був конфлікт між двома типами осмислення світу – науковим (який був запропонований Карнапом та Віденським гуртком) та екзистенційним або «герменевтичним» (цей тип осмислення світу відстоював Гайдегер). Ця дискусія мала значний вплив на подальший розвиток філософії. По-перше, саме ті міркування, що були висловлені Карнапом з приводу Гайдегера, стали підґрунтям для здійсненої Айєром спроби логіко-позитивістської елімінації метафізики, яка, щоправда, зазнала невдачі у британському контексті. По-друге, Карнап мав великий вплив на розвиток професійної філософії у Сполучених Штатах – великою мірою завдяки зусиллям одного з своїх найвидатніших учнів (В. В. О. Куайна). Гарним прикладом нерозуміння може слугувати в усіх інших відношеннях малокорисний вступ до філософії ХХ ст., що був написаний Айєром. Автор цього тексту досить поверхово ознайомився з лекцією, що її прочитав Гайдегер 1929 р., але звинуватив останнього у тому, що, за його словами,

«найкраще було б назвати шарлатанством». Або, скажімо, такий приклад: у промові з приводу смерті Карнапа 1970 р. Куайн заявив, що післявоєнна філософія в США мусить бути визнана, скоріше, «пост-карнапівською», ніж «пост-Вітгенштайнівською». Те ж саме можна було сказати й про ситуацію, що склалася на той момент у Британії. В континентальному таборі Гайдегера виявився, поза сумнівом, головним натхненником таких німецьких філософів, як Ганс Георг Гадамер та Ханна Арендт, а також двох поколінь французьких мислителів – таких як Сартр, Лакан, Фуко та Дерида. Оскільки витоки більшості новітніх непорозумінь між аналітичними та континентальними філософами можна знайти в цьому знаковому протистоянні Гайдегера та Карнапа, до нього варто пригледітися уважніше.

### З ніщо нічого не випливає

24 липня 1929 р. Мартин Гайдегера прочитав інавгураційну лекцію, що була присвячена його вступу на посаду професора філософії університету міста Фрайбург-на-Брейсгау. Гайдегеру було 39 років, і він перебував у розквіті своїх інтелектуальних сил. Після низки надзвичайно плідних років, що їх було проведено у Марбурзі, Гайдегера повернувся до свого рідного університету, де отримав кафедру, яку до цього очолював його вчитель Едмунд Гусерль (з яким у Гайдегера згодом стався розрив). Для Гайдегера повернення у Фрайбург було величезним особистим тріумфом. Лекція, про яку йдеться, називалася оманливо просто – «Що таке метафізика?», однак чого в ній не було, так це саме простоти. Ходять чутки (зрозуміло, апокрифічні), що тишу, яка настала після закінчення читання лекції (яка, поза сумнівом, стала досить суворим випробуванням для усіх тих, хто захотів долучитися до думки філософа), була перервана запитанням: «Herr Heidegger, was ist Metaphysik?» («Пане Гайдегере, що таке метафізика?»). На це Гайдегера відповів: «Gute Frage!» («Гарне запитання!»).

Але все ж таки: що таке метафізика? Згідно зі славетним визначенням, яке дав Ніцше, метафізика являє собою роздвоєння колись єдиного світу. Мається на увазі, що після Платона єдність міфічного, до-філософського переживання світу руйнується і йому на зміну приходить двоїстість буття та видимості, сутності та явища, надчуттєвого та чуттєвого. Думка Ніцше звучить

досить вагомо, однак Гайдегер явно хоче повернутися до більш раннього – аристотелівського – розуміння метафізики. Взагалі-то, сам Аристотель словом «метафізика» не користувався. Цей термін народився у процесі класифікації його праць, якою займався Андронік Родоський в Александрійській бібліотеці у II ст. до н. е. Андронік побачив, що праці Аристотеля розташовані на полиці бібліотеки за тематичним принципом: поетика, конституція Афін, політичні тексти, моральні тексти, логічні та риторичні тексти та ін. Потім було кілька книжок із фізики, а після них – серія аристотелівських текстів, у яких йшлося про речі, які в сталу схему не вписувалися. Андронік Родоський вирішив дати їм спільну назву – «після фізики», що грецькою звучало як *ta meta ta physika*.

Однак те, що опинилося «після», для самого Аристотеля було тим, що мусить йти «спочатку». У книжках, що стояли «після фізики», йшлося про *перші* принципи, тобто про принципи, що їх треба засвоїти в першу чергу, і лише після цього приступати до будь-яких інших досліджень. Аристотель позначав цю фундаментальну галузь філософії за допомогою іншого терміна. У нього вона називалася не метафізикою, а першою філософією (*philosophia prote*). За Аристотелем, перша філософія – це наука або галузь знання (*episteme*), предметом якої є буття як таке. Інакше кажучи, вона зосереджена не на таких специфічних аспектах буття, як, скажімо, живе (біологія) або суспільне (політика), а на бутті в усій його повноті та універсальності. Що стосується Гайдегера, то ледь не основним питанням, яке непокоїло його протягом усього життя, було саме питання, яке порушується метафізикою (або першою філософією) Аристотеля, тобто питання стосовно буття. Гайдегера також цікавило буття як таке – незалежно від його конкретних проявів. Відокремлення буття як такого від його конкретних проявів Гайдегер називав «онтологічним розрізненням».

Чи означає це, що Гайдегер був метафізиком? Так і ні. Карнап і представники Віденського гуртка, звичайно, вважали його метафізиком, і в цій своїй оцінці вони водночас і мали рацію і помилялися. Гайдегер був упевнений, що філософські питання (а питання про буття було для нього головним, щоб не сказати – *єдиним* філософським питанням) шляхом наукового дослідження вирішити неможливо. Отже, всю метафізичну проблематику шляхом одного лише логічного аналізу не

осягнути. В цьому плані Гайдегер виявляється реставратором найбільш фундаментальної традиції філософського мислення давніх греків. Однак, з іншого боку, Гайдегер *не* є метафізиком, оскільки він переконаний, що всі філософські системи (від Платона до наших днів), намагаючись встановити смисл буття як такого, залишали поза увагою радикальність *питання* про буття та проходили повз той глибокий внутрішній зв'язок, що існує між цим питанням та проблемою часу. Звідси й назва його головної праці – «Буття та час». Згідно з Гайдегером, «запитування – це благочестя мислення». Він вважає, що впродовж усієї своєї історії метафізика пропонує різні варіанти вирішення питання про буття: Платон вирішує його за допомогою поняття «форма», твердячи, що знання певної речі передбачає знання її форми; Аристотель – за допомогою поняття «субстанція»; Тома Аквінський вирішує питання про буття за допомогою «самодостатньої причини», тобто Бога; для Гегеля таким рішенням є «Дух»; для Ніцше – «жадання влади» та ін. Для Гайдегера історія метафізики являє собою «історію буття», або, інакше кажучи, низку відповідей на основне питання філософії. Ця низка тягнеться від Платона і аж до переосмислення платонізму у Ніцше. Отже, якщо ми хочемо, щоб питання про буття звучало радикально, нам треба поставити під знак питання саму метафізику та розпочати її «подолання». Незважаючи на те, що висловом «подолання метафізики» користувалися обидва філософи (як Гайдегер, так і Карнап), смисл вони вкладали в нього абсолютно різний.

Основна спрямованість Віденського гуртка може бути висловлена за допомогою заклику, що був сформульований одним із його провідних представників – Отто Нейратом: «наука є вільною від метафізики». Філософія – помічниця науки, вона мусить займатися виключно логічним проясненням гіпотез та методик емпіричної науки. Насправді можна піти навіть далі та сказати, що Віденський гурток взагалі відмовився займатися філософією, оскільки замість того, щоб розвивати філософські тези, його представники зосередилися на логічному аналізі, що покликаний лише прояснювати гіпотези емпіричної науки та критикувати твердження традиційної метафізики. Як пише Нейрат, «не існує ніякої філософії як засадничої або універсальної науки паралельно або понад різними областями

досвідної науки»<sup>4</sup>. Посилання на «досвідну науку» нагадує про головну мету Віденського гурту, яка полягала у створенні наукового світорозуміння, або, як говорив Нейрат, «єдинообразно науки». У зв'язку з цим пригадується також розглянуте трохи вище ніцшевське визначення метафізики: наукове світорозуміння, до створення якого закликають представники Віденського гуртка, повинно відтворити ту єдність досвіду, яка, на думку Ніцше, була визначальною рисою міфічного світорозуміння Нейрат розмірковує в такому ключі:

Представники наукового світорозуміння рішуче стоять на ґрунті простого людського досвіду. Вони впевнено працюють над тим, щоб прибрати з дороги тисячолітній метафізичний та теологічний мотлох. Або, як вважають деякі: повернутися після метафізичного міжчасся до єдинообразної поцейбічної картини світу, яка, у певному розумінні, лежала вже в основі вільних від теології ранніх міфологічних уявлень<sup>5</sup>.

У рамках цього наукового світорозуміння метафізичні припущення виявляються не стільки хибними, скільки попросту позбавленими сенсу: в них немає когнітивного змісту. У принципі, вони відображають цілком законні людські потреби, однак справжніми інструментами для відображення цих потреб є живопис, музика або поезія, але зовсім не філософія. Звідси й різке висловлення Карнапа: «Метафізики – музиканти без музичних здібностей».

Гайдегер, який перебував у жорсткій опозиції щодо такого розуміння філософії, спробував захистити метафізику від домагань науки. У своїй лекції 1929-го року він ставить дуже просте й глибоке запитання: «Що трапляється з нами, [що відбувається] у підґрунті нашого існування, коли наука стає нашою пристрастю»<sup>6</sup>. Його відповідь: коли наука стає нашою пристрастю, відбувається фрагментація і спеціалізація різних сфер знання, що веде до атрофії метафізичного базису наукової

<sup>4</sup> Переклад цього фрагменту звірено з російським перекладом з мови оригіналу: Карнап Р., Ганн Г., Нейрат О. Научное миропонимание – Венский кружок / Пер. с нем. Я. В. Шрамко // У зб.: Актуальні проблеми духовності: 36. наукових праць / Відп. ред. Я. В. Шрамко. – Вип. 6. – Кривий Ріг: КДПУ, 2005. – С. 212–213.

<sup>5</sup> Переклад звірено з: Карнап Р., Ганн Г., Нейрат О. Вказ. праця. – С. 213.

<sup>6</sup> Російськ. переклад цього фрагменту: «Какое сущностное событие совершается в основании нашего человеческого бытия из-за того, что наука стала нашей страстью?» (Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Пер. с нем. В. В. Библихина // В сб.: Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 31).

діяльності. Кінець лекції звучить вельми категорично, щоб не сказати пишномовно:

Тільки коли наука існує на основі метафізики, вона здатна знов і знов відстоювати своє сутнісне завдання, яке полягає не у збиранні та впорядкуванні знань, а в тому, щоб знов і знов розмикати весь простір істини природи та історії<sup>7</sup>.

Наука мусить існувати на основі метафізики – це більш-менш зрозуміло. Але Що це за основа? Виявляється, основою є *ніщо*. А як розуміти це? Адже з нічого ми можемо отримати лише ніщо. Дійсно, в такому разі ми стикаємося з одним із найбільш контroversійних пунктів гайдегерівських міркувань, а саме – з питанням про *ніщо*, з якого буде так жорстко тішитися Карнап. Але я все ж таки хотів би спробувати знайти за барочною складністю гайдегерівської прози певну головну думку. В першій частині лекції Гайдегер цілком переконливо говорить про те, що окремі науки мають справу із певного роду речами та не цікавляться нічим, крім цих самих речей. Наука хоче знати все про речі і не хоче нічого знати про решту іншого. Тут Гайдегер питає: «а як справи з цим Ніщо?» і відповідає на це риторичне запитання сам: наука нічого не хоче знати про це ніщо, в той час як метафізика – у її коректному розумінні – з повним правом може вважатися такою, що цікавиться цим самим ніщо. Якби Карнап знаходився в той момент десь у глибині залу, де читалася лекція, він би, ймовірно, не утримався та, як школяр, зірвався б на єхидний смішок. Адже його основний аргумент проти Гайдегера полягав у тому, що питання «а як справи з цим Ніщо?» є абсурдним з логічної точки зору: в ньому заперечення видається за дещо предметне, за дещо таке, що реально існує. Для Карнапа вже один той факт, що подібне питання взагалі могло прозвучати, свідчить про те, що метафізика є насиченою двозначностями, що властиві

<sup>7</sup> У В. В. Бібіхіна цей фрагмент перекладено так: «Только когда наука экзистировала, отталкиваясь от метафизики, она способна снова и снова отстаивать свою сущностную задачу, которая заключается не в собирании и упорядочении знаний, а в каждый раз заново достигаемом размыкании всего пространства истины природы и истории» (Хайдеггер М. Что такое метафизика? – С. 43). Істотна відмінність у нашому варіанті («...наука існує на основі метафізики...», тоді як у Бібіхіна: «наука екзистує, відталакувавшись від метафізики...») зумовлена специфікою англійського перекладу, яким користується С. Крічлі («... science exists on the basis of metaphysics...»), зокрема тим, що слово «basis» стає вихідним для низки подальших міркувань С. Крічлі.

природним мовам та які необхідно елімінувати за допомогою логічної реформи. Проведення такого роду логічної реформи мови було складовою частиною ранньої програми діяльності Віденського гуртка.

До речі, наступний крок Гайдегера полягає саме у з'ясуванні того, як можна сформулювати питання про ніщо у термінах традиційної логіки? Одним із основних законів логіки є принцип несуперечливості, суть якого ось у чому: буде протиріччям говорити, що дещо може одночасно бути та не бути. Відповідно до цього принципу логіка розглядає «ніщо» як заперечення наявності чогось: не- $X$  є запереченням  $X$ . Отже, питання про ніщо виявляється різновидом заперечення. Однак Гайдегер, не надаючи докладної аргументації, твердить: «Саме ніщо є більш першопочатковим, ніж “ні” та заперечення»<sup>8</sup>. Карнап цього, зрозуміло, прийняти не міг, але, згідно з Гайдегером, вузькість логічного розуміння «ніщо» як заперечення обумовлена тим, що заперечення в цьому разі розглядається суто теоретично – виключно з точки зору інтелекту. Теза, що була сформульована Гайдегером в лекції та більш докладно розгорнута в «Бутті та часі», полягає в тому, що речі можна розглядати не лише з точки зору інтелекту. Він твердить, що перш ніж бути відкритими теоретично, речі відкриваються нам афективно або емоційно, внаслідок чого у нас формується та або інша «настроєність». Людина завжди якимось чином настроєна: вона може бути сумною, натхненною або просто байдужою. Те, як вона дивиться на речі, обумовлено тим, який у неї настрій. Згідно з Гайдегером, не можна зводити поняття настроєності до звичайних життєвих почуттів, тобто розглядати настрої як свого роду психологічну кольорову добавку до нашого в усьому іншому цілком раціонального монохромного ментального життя. Від того, як ми настроєні, залежить те, як ми сприймаємо своє життя у світі.

Тоді виникає питання: чи існує така настроєність, яка веде людину до самого ніщо? Гайдегер вважає, що існує, і твердить, що таку функцію виконує *тривога* (німецькою – *Angst*). Що він має на увазі? Що людину завжди щось тривожить: іспити, павуки, пацюки та ін.? Ні, наполягає Гайдегер, для позначення такого стану краще було б скористатися словом страх. Як тільки

<sup>8</sup> Переклад Бібіхіна: «Ничто первоначальнее, чем Нет и отрицание» (Хайдегер М. Что такое метафизика? – С. 34).



усуваються причини страху (іспити, павуки або пацюки), зникає й сам страх. Що ж стосується тривоги, вона, на думку Гайдегера, передує будь-яким страхам та разом з ними не зникає, а, подібно до певного лиховісного фонового шуму, супроводжує нас упродовж усього нашого існування. Таким чином, ідеться не про тривогу, що викликана чимось конкретним, одиничним, а про тривогу за все своє буття. У стані тривоги, говорить Гайдегер (і в цьому пункті його проза стає надзвичайно виразною) все окреме відступає, немає характерного для страху сум'яття, навпаки, настає якесь заціпеніння. Робиться моторошно, все тоне у якійсь байдужості, не залишається ніякої опори. В цій ситуації ми починаємо відчувати незначність усіх речей та задаємося тим самим метафізичним питанням, яке вперше було сформульоване Лейбніцем: «Чому існує дещо, а не ніщо?»

Отже, за Гайдегером, ніщо, яке відкривається нам у досвіді тривоги, веде до постановки головного метафізичного питання – питання про смисл буття. Таким чином, з першого погляду досить дивне питання про ніщо допомогло Гайдегеру проникнути в саму серцевину метафізики. В рамках наукового світорозуміння, що було запропоноване Віденським гуртком, досягнути подібного результату було б неможливо. Філософія у своїй суті є метафізикою, і тому її «ніколи не можна міряти за стандартом ідеї науки»<sup>9</sup>. Гайдегер підсумовує: «Людське Dasein вступає у співвідношення із сущим лише тоді, коли воно простягається у ніщо. Вихід за межі сущого є сутнісною рисою Dasein. Але цим виходом, власне, і є метафізика»<sup>10</sup>. Наука повинна ґрунтуватися на метафізиці.

### Жовта брошура

Для філософії 1929-й рік виявився дуже насиченим. З 15 по 17 вересня, тобто менш ніж за два місяці після лекції Гайдегера, у Празі пройшла конференція Товариства імені Ернста Маха. Учасники заходу вирішили зробити подарунок Моріцеві Шліку (1882–1936), який незадовго до цього відмовився очолити

<sup>9</sup> Переклад Бібіхіна: «...ніколи нельзя мерить на масштаб идеи науки» (Хайдегер М. Что такое метафизика? – С. 43).

<sup>10</sup> Переклад Бібіхіна: «Человеческое бытие может вступать в отношение к сущему только тогда, когда оно выдвинуто в Ничто. Выход за пределы сущего совершается в самой основе нашего бытия. Но такой выход и есть метафизика в собственном смысле слова» (Хайдегер М. Что такое метафизика? – С. 43).

кафедру в Бонні. Безпосередньо в момент проведення конференції він перебував із гостьовими лекціями у Стенфорді, але духовно був присутній і в Празі – у ролі своєрідного *étincelle grise* («таємного радника»). Передбачалося, що підготовлений для нього подарунок буде революцією для Віденського гуртка. Йшлося про невеличкий текст (за суттю своєю – маніфест), що мав назву «Наукове світорозуміння – Віденський гурток». Під передмовою стояли підписи трьох членів гуртка (Ганса Гана, Отто Нейрата та Рудольфа Карнапа), у той час як авторство основного тексту не розкривалося. Однак радикалізм змісту, так само як і полемічний тон викладу, найбільшою мірою відображали погляди Отто Нейрата – найбільш політизованого з логічних позитивістів. Серед добре обізнаних цей невеличкий текст прийнято називати «Жовтою брошурою».

Вважається, що консерватизм, характерний для аналітичної філософії, був успадкований нею від Віденського гуртка. В цьому плані найбільшою несподіванкою «Жовтої брошури» виявляється її радикально політичний настрій. Наукове світосприйняття конфліктує з реакційними метафізичними та теологічними тенденціями у філософії та політиці. Рішуче відкидаючи метафізику та стаючи на бік емпіричної науки, Віденський гурток, на думку авторів «Жовтої брошури», демонструє свою прихильність новому часові. Як і у випадку з Марксом, подібна спрямованість була тісно пов'язана з емансипаційним потенціалом, що містився у найновітніших процесах у галузі виробництва. Віденський гурток висловлював інтереси мас, оскільки ті «відповідно до своїх соціалістичних устремлінь схиляються до земної, емпіричної позиції»<sup>11</sup>. У «Жовтій брошурі» коротко, але досить переконливо показано, як Віденський гурток, спираючись на різноманітні досягнення науки, веде рішучу боротьбу з антинауковими, метафізичними тенденціями. Текст завершується такими словами: «Наукове світорозуміння служить життю, і життя приймає його»<sup>12</sup>. Подібні висловлювання допомагають зрозуміти, яку небезпеку становили для Віденського гуртка мислители такого типу, як Гайдегер. У листі, що був відправлений Ісаї Берліну 1933 р. з Відня, Айер висловився надзвичайно лаконічно: «Всі нинішні філософи в Німеччині – негідники або дурні. Вони навіть бояться подумати про Гайдегера». З точки зору

<sup>11</sup> Звірено з: Карнап Р., Ганн Г., Нейрат О. Вказ. праця. – С. 213.

<sup>12</sup> Звірено з: Карнап Р., Ганн Г., Нейрат О. Вказ. праця. – С. 214.

віденських позитивістів, філософія Гайдегера означала повернення до реакційної, антинаукової метафізики, а в політичному плані являла собою союз із пангерманізмом. Наступне десятиліття найтрагічнішим чином підтвердило правильність побоювань Карнапа: приблизно одночасно з аншлюсом Австрії (1936 р.) майже всі члени Віденського гуртка (багато з яких були євреями) вимушені були залишити свою батьківщину. Як відзначив Бертран Расел, «строга логічна підготовка, яку пройшли ці люди, виявилася щепленням від страсної догми...». На відміну від Гайдегера, у якого 1933 р. прокинулася готовність служити націонал-соціалізму (що, у свою чергу, призвело до поглиблення його квієтизму, який, до речі, теж сильно бентежить його послідовників аж до нинішніх часів), Карнап протягом усього свого життя послідовно дотримувався лівих поглядів. Наприклад, у 1960-ті роки він був активним учасником антирасистського руху в США. Політичні аспекти протистояння «Карнап – Гайдегер» являють собою дещо більше, ніж просто відлуння розглянутого вище конфлікту між Бентамом та Кольріджем.

### Логіка, емпіризм, поезія гарна та погана

А тепер, з урахуванням сказаного вище, давайте уважніше придивимось до есе Карнапа 1932-го року «Переосмислення метафізики шляхом логічного аналізу мови», де лекція, що була прочитана Гайдегером 1929-му році, обрана як ідеальний приклад метафізичної безглуздості. Аргумент, що висувається Карнапом проти метафізики, полягає не в тому, що її висловлювання є помилковими, а в тому, що вони попросту позбавлені сенсу. Для представника логічного позитивізму (такого, як Карнап) смисл нерозривно пов'язаний із принципом верифікації: передбачається, що слово або речення має сенс лише в тому разі, якщо воно в принципі може бути верифіковане. Якими ж є ті умови, за яких можлива верифікація? Йдеться про умови двох типів: логічні та емпіричні.

Згідно з поглядом, що був успадкований представниками Віденського гуртка від Расела та раннього Вітгенштайна, *логіка* є самореферентною системою, у рамках якої всі висловлювання можуть бути зведені або до тавтологій, або до протиріч.

Скористаємося класичним прикладом: висловлювання «всі холостяки – неодружені чоловіки» є тавтологією, оскільки його предикат («неодружені чоловіки») тотожний з його суб'єктом («холостяки») або міститься в ньому. Подібні висловлювання є істинними вже завдяки одній своїй формі, але вони нічого не говорять нам про те, що має місце, тобто про факти. Протилежністю тавтології є протиріччя, наприклад, висловлювання «всі холостяки – одружені чоловіки», яке є хибним за визначенням. Але воно також нічого нам не говорить. Таким чином, всі логічні висловлювання можуть бути зведені або до тавтологій, або до протиріч. Перші є за визначенням істинними, другі – хибними, але як ті, так і інші повністю піддаються верифікації і, відповідно, мають сенс. Крім логічних тавтологій та протиріч, слова й речення можуть мати сенс тільки як *емпіричні істини*. Ранній Вітгенштайн був упевнений, що всі емпіричні події (або їхні сполучення) можуть бути зведені до простих висловлювань, що відображують факти або «даності». Якщо ці прості або елементарні висловлювання відображують факти, їх можна за допомогою цих самих фактів верифікувати. Висловлювання «це – палісандрове дерево» ми можемо підтвердити або спростувати, просто поглянувши на прекрасну велику зелену річ, що знаходиться перед нами. Емпіричні висловлювання піддаються верифікації, отже, вони мають сенс.

Основна теза карнапівської статті 1932-го року полягає в тому, що метафізичні висловлювання неможливо верифікувати ані логічним, ані емпіричним шляхом. Наприклад, якщо ми скажемо, що «тривога розкриває буття як власне людське буття», логічний позитивіст запитає, чи піддається це висловлювання логічній верифікації? Ні, не піддається, оскільки воно не є ані тавтологією, ані протиріччям. Але тоді, можливо, його можна верифікувати емпіричним шляхом? Також ні, оскільки «буття», на відміну від палісандрового дерева, не є фактичною даністю. Отже, це висловлювання позбавлене сенсу. Те, що слушно щодо цього конкретного висловлювання, має рацію й відносно всіх метафізичних висловлювань як таких: якщо вони не піддаються верифікації, значить, вони позбавлені сенсу, і їх можна усунути шляхом логічного аналізу.

Але тоді виникає питання: якщо метафізику усунуто, якщо ми, подібно до Г'юма, відносно усіх книжок, в яких містяться висловлювання, що не піддаються верифікації, виносимо вирок

бути спаленими на вогнищі, яка роль залишається для філософії? Карнап наполягає, що їй залишається займатися методологією та логічним аналізом науки, а в полемічному есе 1934-го року навіть твердить, що «Віденський гурток узагалі не займається філософією». Однак якщо Карнап має рацію (що, зрозуміло, викликає великі сумніви), як пояснити той факт, що протягом тисячоліть філософи й нефілософи надавали метафізичним питанням такого величезного значення? Чи могли люди у настільки великій кількості бути настільки нерозумними настільки довго? На останніх сторінках «Подолання метафізики» Карнап дає блискучу відповідь на це питання. Посилаючись на Вільгельма Дильтея, він твердить, що метафізика висловлює почуття життя (*Lebensgefühl*). В цьому плані вона схожа на мистецтво, яке служить виразом того ж почуття. Однак – і в цьому головна заковика – метафізика висловлює його менш адекватно, ніж мистецтво, оскільки поети чи музиканти не роблять вигляду, нібито їхні слова або образи мають теоретичний або когнітивний зміст. Отже, метафізика являє собою погане мистецтво, а метафізики – це поети без поетичних (або музиканти без музичних) здібностей. Мислителем, який зрозумів це краще за всіх, на думку Карнапа, є не хто інший, як Ніцше (що само по собі є досить спірним припущенням). На думку Карнапа, Ніцше іноді писав тексти, у яких був присутній певний емпіричний зміст (наприклад, коли аналізував історію моралі), а в інших випадках – коли емпірії не було – на відміну від Гайдегера, висловлював свої думки не в теоретичній, а в поетичній формі. Карнап посилається на книгу Ніцше «Так казав Заратустра», у якій було зроблено спробу вирішити філософську проблему нігілізму, застосовуючи для цього не метафізичний, а міфічний або навіть магічний стиль викладу.

### Усе ще прихований центр філософського конфлікту

Як дотепно відзначає Ерні Нейс (Naess), «у певному сенсі можна сказати, що Карнап прочитав Гайдегера приблизно так само, як диявол прочитав би Біблію». Немає сумніву, це твердження має рацію, однак, як я спробував показати вище, Карнап та Віденський гурток мали досить вагомні підстави нападати на

Гайдегера. Конфлікт між науковим світорозумінням та тим, що Карнап розглядав як метафізику Гайдегера, не можна зводити виключно до розбіжностей у теоретичній площині. В цьому протистоянні також відобразилися глибокі соціальні та політичні конфлікти, що викликали стільки нещасть у минулому столітті. Наскільки мені відомо, після статті 1932-го року Карнап у своїх публікаціях більш ніколи не повертався до конфлікту з Гайдегером. А чи висловлювався з цього приводу Гайдегер?

Відповісти на це питання непросто. Річ у тім, що одним із недоліків Гайдегера була його схильність ставитися до своїх критиків із певною зверхністю, що виявлялося, наприклад, у відмові вступати з ними у відкриту полеміку. Отже, зовсім не дивно, що у своїх опублікованих працях він згадує про Карнапа *одного разу*, та й, до того ж ще, лише в дужках. Разом з тим, якщо придивитися до гайдегерівської спадщини уважніше, можна все ж таки помітити й дещо більше – свого роду відповідь на виклик, що був кинутий йому Карнапом та логічним позитивізмом. Помітити цей зв'язок заважають численні чинники. Наприклад, логічний аналіз або аналітичну філософію Гайдегеру більше подобалося називати «логістикою». Однак я все ж таки ризикну припустити, що між рядків у Гайдегера прочитується досить напружена полеміка з Карнапом. Вважаю, що в цьому контексті слід звернути увагу на такі чотири пункти:

1. Логічний аналіз є найбільш радикальним проявом об'єктивуючого ставлення до мови. З тканини повсякденної мови видаляється все живе, спонтанне. Мова перетворюється на серію формальних, технічних процедур. Реформа, за яку ратували логічні позитивісти, загрожувала перетворенням мови на щось цілком незрозуміле для її живих носіїв. В одній зі своїх праць 1950-х років Гайдегер закликає нас пережити такий «досвід мови», який неможливо описати ніякою формальною метамовою. Легко уявити, наскільки далеким був від цього Карнап з його ідеєю побудувати логічну метамову.
2. Формалізація, якої прагне логічний аналіз, перетворює мову на технічний інструмент. Підхід до мови, що був характерний для карнапівського логічного аналізу, Гайдегер у 1950-ті роки почав називати «металінгвістикою». Його

ставлення до останньої визначалося його ставленням до технології. Поява карнапівського логічного аналізу припадає на той історичний момент, коли філософія почала перетворюватися на чисто технічне мислення. З цього приводу у Гайдегера є чудова фраза: «метасмова та супутник, металінгвістика та ракетна техніка – одне й те саме». Логічний аналіз – такий самий атрибут технологічної ери, як жадання влади та панування над природою.

3. Карнапівська спроба подолати метафізику шляхом простої елімінації слів, подібних до «буття» та «ніщо», є, з точки зору Гайдегера, всього лише проявом неусвідомлених метафізичних елементів у світогляді. Як уже говорилося, за Гайдегером, історія метафізики являє собою історію забуття буття. Якщо це справді так, тоді переконаність у тому, що слово «буття» треба попросту відкинути (оскільки воно є безглуздом), сама виявляється лише крайнім проявом цього забуття. Отже, карнапівське подолання метафізики є не менш метафізичним, ніж та метафізика, яку воно намагається подолати.
4. У цьому плані схвалення, яке було висловлене Карнапом на адресу Ніцше, з точки зору послідовників Гайдегера може виявитися актом самовикриття: адже, посиляючись на позитивний відгук Карнапа про Ніцше, вони можуть сказати, що логічний аналіз просто є складовою частиною ніцшевського етапу в історії метафізики. Дійсно, у «Сутінках богів» Ніцше написав: «Але Геракліт залишиться вічно правим у тому, що буття є порожньою фікцією». Ніцше, ймовірно, прийняв би логічний позитивізм як підготовчий етап у замисленому ним самим подоланні платонізму.

Приблизно так *могла б звучати* розгорнута відповідь Гайдегера логічному позитивізму. Однак давайте повернемося до того єдиного випадку, коли Гайдегер сам згадав про Карнапа у своєму опублікованому тексті. А сказав він насправді дуже цікаву річ. Ім'я Карнапа з'являється у листі, що був написаний Гайдегером 1964 р. та згодом опублікований як передмова до тексту, написаного ним ще в 1920-ті. У вкрай стриманих тонах Гайдегер говорить про все ще прихований центр тієї проблематики, що є характерною для сьогоденішньої «філософії» у її найбільш крайніх контр-позиціях [Карнап → Гайдегер]. Такими

позиціями є: технічно-науковий погляд на мову та спекулятивно-герменевтичний досвід мови.

У цій цитаті мені вчувається відлуння проблеми двох культур у філософії. Сучасні філософи сходяться на тому, що мова являє собою реальність, у якій протікає мислення, але категорично розходяться у тому, як цю реальність краще зрозуміти та описати. Карнап хотів чітко розмежувати, що може, а що не може бути висловлено, а для досягнення цього вважав за необхідне подолання двозначностей та неузгодженостей, що характерні для повсякденної мови. Гайдегер же ратував за таке ставлення до мови, яке вбирало б у себе те, що має місце у повсякденному житті.

### Догми Карнапа

Про те, що погляди Карнапа та Віденського гуртка були визнані всіма аналітичними філософами, не варто навіть думати. Аж ніяк. 1982 р., обговорюючи з Брайяном Мейгі досягнення логічного позитивізму, Айєр відзначив: «Так, я вважаю, що основний дефект полягав у тому, що майже все це було помилковим». У цьому контексті слід коротко зупинитися на трьох групах проблем:

1. Як критерій для встановлення межі між наукою та метафізикою Карнап пропонує верифікаціоністську теорію значення (смислу). Карл Попер переконливо показує, що подібне розуміння значення (смислу) є надто вузьким і не може виконувати функцію розмежувального критерію, оскільки багато наукових теорій мають надзвичайно спекулятивний характер. Як доказ він наводить випадок Ейнштейна: теорія відносності являє собою спекулятивне припущення, яке не може бути зведене до набору емпіричних висловлювань стосовно фактів спостереження. Насправді те ж саме можна сказати і про ньютонівську динаміку: вона стала панівною теорією зовсім не через свою емпіричну верифікованість, а внаслідок того, що являла собою гіпотезу, що мала найбільші пояснювальні потенціали. В обох випадках малося на увазі, що якщо згодом теорію буде підтверджено спостереженнями, тим краще, ну а якщо спостереження її спростують, тоді теорію буде відкинуто. Вірогідність гіпотези залежить від II



здатності протистояти спростуванням. Виходячи з цього, Попер увів свій власний критерій розмежування науки та метафізики – спростовність. Якщо теорію можна спростувати, вона є науковою; якщо вона є неспростовною, значить, ми маємо справу із метафізичною теорією.

2. Друга група проблем пов'язана з верифікацією як такою. По-перше, під тиском критичних зауважень Карнап відмовився від повної емпіричної верифікації та обмежився «принципом підтверджуваності». Згідно з цим підходом, речення та слова мають сенс у тому разі, якщо вони *в принципі* можуть бути підтверджені певним *потенційно можливим* спостереженням. У такому вигляді критерій значення (смислу), як і раніше, має емпіричний характер, але він стає значно більш м'яким порівняно з попередньою версією. Однак справжні утруднення виникають у зв'язку із встановленням статусу самого принципу верифікації. Якщо всі висловлювання повинні бути верифіковані, як бути власне з принципом верифікації? Інакше кажучи, як верифікувати саму верифікацію? Тут пригадується, що, згідно з принципом верифікації, слова й речення мають сенс тоді й тільки тоді, коли вони можуть бути зведені до тавтологій або емпіричних спостережень. Принцип верифікації не може бути емпіричним висловлюванням, бо сам цей принцип у спостереженні нам не даний, а являє собою те, завдяки чому висловлювання стосовно емпіричних спостережень набувають сенсу. Але він також не може бути й тавтологією, бо, сам не будучи фактом, він, разом з тим, з фактами пов'язаний – адже він є критерієм, за допомогою якого ми про факти судимо. Логічна тавтологія – визначення, яке не має ніякого відношення до фактів. Отже, якщо принцип верифікації не є ані тавтологічним, ані фактичним висловлюванням, як же, скажіть, його верифікувати? Єдиний шанс з'явиться лише в тому разі, якщо ми знайдемо в ньому певну самоверифікованість, тобто здатність робити висловлювання стосовно самого себе та самотужки їх аргументувати. Але це вже буде до болю схоже на ту саму стареньку-метафізику, яку Карнап та Віденський гурток так хотіли подолати. Утруднення, що виникають у зв'язку з вищесказаним, можна описати ще більш виразно. Принцип

верифікації замислювався як сучасний варіант «леза Окама»: за його допомогою розраховували збривати всі метафізичні нарости з поверхні емпіричних фактів. Але ось питання: чи може лезо побрити саме себе? Якщо ні, то верифікувати верифікацію неможливо *a fortiori* (тим більше). Принцип верифікації містить вже у собі перформативне протиріччя.

3. Але найсильніше заперечення проти Карнапа було висунуто його учнем Квайном у відомій статті «Дві догми емпіризму» (1951). Перша догма емпіризму полягає в тому, що можна чітко відрізнити логічні тавтології від емпіричних висловлювань спостереження (так зване «аналітико-синтетичне розрізнення»). Другою догмою є те, що Квайн називає «радикальним редукціонізмом»: будь-яке емпіричне висловлювання можна редукувати (звести) до висловлювання про факти або даності. Квайн твердить, що друга догма не витримує критики, а якщо так, то й перша догма також руйнується. Отже, гине вся карнапівська теорія значення (смислу). Або, як сказав би Вілфрід Селарс, Карнап та Віденський гурток упали жертвою «міфу про даності», тобто ідеї, що слова й речення мають відношення до реальності, яка є доступною безпосередньо. Квайн пропонує альтернативну версію відношення наших уявлень до досвіду, проводячи паралель між усім нашим знанням та певною «рукотворною спорудою, яка стикається з досвідом лише своїми зовнішніми стінками». Прийняття цієї точки зору веде до значно більш холістичного розуміння того, як співвідносяться між собою уявлення та досвід, поняття та інтуїції. Квайн називає цей підхід «жорстким прагматизмом». Незважаючи на те, що пізніше сам Квайн відмовився від цієї точки зору і став значно ближче до натуралізму, саме його рання прагматична критика емпіризму надзвичайно допомогла Річарду Рорті в наведенні мостів між аналітичною та континентальною філософськими традиціями.

Вітгенштайн думає, що знає,  
що думає Гайдегер

Як ми побачили, конфлікт між континентальною та аналітичною традиціями великою мірою підігрується питанням про метафізику: Карнап вважає провиною Гайдегера його

метафізичність, а з висловлювань Гайдегера випливає, що в науковому світорозумінні Карнапа містяться невідрефлектовані метафізичні елементи. Таким чином, вони звинувачують один одного в тому самому гріху – в метафізичності. В історії філософії подібні погані манери – зовсім не рідкість. У пошуках підходу, що дав би змогу примирити протиборчі сторони, я хотів би звернутися до одного фрагменту з Вітгенштайна. В тексті, що був написаний все того ж 1929 року, він коментує вже розглянуту нами лекцію Гайдегера:

Поза всіма сумнівами, я в змозі зрозуміти, що має на увазі під буттям та тривогою Гайдегер. Людині стає тісно в межах її мови. Взяти хоча б як приклад здивування, яке виникає від того, що щось взагалі існує. Це здивування неможливо передати у формі запитання, та й відповіді однаково немає. З цього приводу що не скажеш – воно вже апріорі приречене бути безглуздя. Разом з тим, нам все-таки тісно в межах нашої мови.

Отже, що дає мені підстави вважати Вітгенштайна третьою, примирною стороною у суперечці між Гайдегером та Карнапом? Незважаючи на те, що до створення програми логічного аналізу представників Віденського гуртка підштовхнув Вітгенштайнівський «Логіко-філософський трактат», взаємини між його автором та Віденцями ніколи особливою легкістю не відрізнялися, а особисто Вітгенштайн 1929 р. раптово та без небудь-яких пояснень припинив спілкування з Карнапом. До того ж, після того як наприкінці 1920-х років Вітгенштайн після певної перерви повернувся до занять філософією, його погляди зазнали радикальних змін, внаслідок чого дистанція між ним та Віденським гуртком стала ще більшою. Задовго до Квайна Вітгенштайн і сам почав розглядати погляди, що були викладені в його власному «Трактаті», як догматичні. Раннього Вітгенштайна захоплювала думка про те, що після того як мову буде зведено до логіки, ми зможемо говорити тільки те, що говорити має сенс, а те, що сенсу не має, навчимося обходити мовчанням. Однак пізній Вітгенштайн, навпаки, намагався від цієї думки відсторонитися, зосередившись на аналізі застосування мови в повсякденному житті. Як сказано в його «Філософських дослідженнях», «не шукай сенс, шукай застосування». Таким чином, головним об'єктом філософських інтересів у пізнього Вітгенштайна стає розуміння

мови у її прагматичній повсякденності. Не треба вигадувати нової мови, бо нам цілком достатньо й тієї, яка в нас уже є.

Вітгенштайн любив переповідати історію, що трапилася з ним у процесі спілкування з Дж.-Е. Муром у Кембриджі. Одного разу між ними зав'язалося обговорення такого питання: чи варто застосовувати логічний аналіз для розуміння смислу висловлювань, що присутні у звичайній мові? Відповідь Вітгенштайна звучала так: «Що за диявольська ідея!» У світі цієї репліки вже не так дивно виглядає той факт, що пізній Вітгенштайн намагався відійти від формальної метамови та наблизитися до розуміння мови як такої. Відразу ж, зрозуміло, пригадується, що говорив про мову Гайдегер. Виходить, що карнапівська спроба подолання метафізики ґрунтувалася на поглядах раннього Вітгенштайна, тоді як діяльність пізнього Вітгенштайна можна назвати «подоланням подолання», яке передбачало звільнення від догм логічного аналізу та повернення до повсякденної мови, а разом з нею – до того, що знаходить у ній своє вираження, тобто до суспільного життя, до неупорядкованої, але надзвичайно насиченої повсякденності.

Однак не варто відразу ж записувати Вітгенштайна до ряду щасливих гайдегеріанців. Ніщо не буде таким далеким від істини, як це припущення. Цілком очевидно, що у процитованому вище фрагменті містилася неабияка частка критики на адресу Гайдегера. Коментуючи лекцію останнього, Вітгенштайн твердить, що йому зрозуміло, що той має на увазі під буттям та тривогою, але відразу ж додає, що, на його думку, говорячи про такі речі, неможливо не впасти в безглуздя. Згідно з Вітгенштайном, у лекції 1929 року Гайдегер спробував висловити те, що не дають змоги висловлювати встановлені мовою межі. Для Вітгенштайна безглуздя – справа серйозна: іноді безглузді висловлювання свідчать про такі глибокі людські потреби, які він сам охарактеризував би як етичні. Але від цього вони не перестають бути безглуздими. Той факт, що висловлювання Гайдегера є відображенням людських потреб, не заважає їм залишатися безглуздими. Про безглуздість гайдегерівських висловлювань, як ми пам'ятаємо, говорив і Карнап. Питання «Що таке метафізика?» – класичний приклад свавільного використання мови. Отже, той факт, що Вітгенштайн знає, що має на увазі під буттям та тривогою Гайдегер, зовсім

не означає, що ці терміни в нього означають те, що вони означають на думку Гайдегера.

На мій погляд, конфлікт між Гайдегером та Карнапом цікавий зовсім не тим, хто в ньому правий, а хто – неправий. Він цікавий, скоріше, тим, що може бути розглянутий як найяскравіше відображення відразу двох речей: філософської проблематики та культурної недуги, які й досі дуже сильно нас непокоять. Доти, доки ця проблематика та ця недуга залишаються неусвідомленими, ми ризикуємо залишитися безнадійно затиснутими у жорсткій філософській пастці – між Сциллою сцієнтизму та Харибдою обскурантизму. У наступній главі я спробую знайти вихід із цієї пастки і тим самим наблизитися до розуміння того все ще прихованого центру філософії, про який говорив Гайдегер.

### Список джерел, на які посилається С. Крічлі

#### Глава 2

Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy* (Duckworth, London, 1993)

Frederick Beiser, «The Context and Problematic for Post-Kantian Philosophy», in *A Companion to Continental Philosophy* (Blackwell, Oxford, 1998)

F. H. Jacobi, «Open Letter to Fichte», trans. D. I. Behler, in *Philosophy of German Idealism*, ed. E. Behler (Continuum, New York, 1987)

Max Stirner, *The Ego and Its Own*, ed. D. Leopold (Cambridge University Press, Cambridge, 1995)

Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans. Hazel Barnes (Routledge, London, 1958)

Fyodor Dostoevsky, *The Devils*, trans. D. Magurshak (Penguin, Harmondsworth, 1971)

Dostoevsky, *The Diary of a Writer*, trans. B. Brasol (George Braziller, New York, 1954)

#### Глава 6

Martin Heidegger, *Pathmarks*, ed. William McNeill (Cambridge University Press, Cambridge, 1998)

Rudolf Carnap, «The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language», in *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer (Free Press, Glencoe, Scotland, 1959)

Carnap, *The Unity of Science* (Thoemmes Press, Bristol, 1995)

Arne Naess, *Four Modern Philosophers. Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre* (University of Chicago Press, Chicago, 1968)

Heidegger, *On the Way to Language* (Harper and Row, New York, 1971)

Karl Popper, «The Demarcation Between Science and Metaphysics», in *The Philosophy of Rudolf Carnap* (Open Court, La Salle, 1963)

W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1980)

Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1997)

Wittgenstein, «On Heidegger on Being and Dread», in *Heidegger and Modern Philosophy*, ed. Michael Murray (Yale University Press, Newhaven, Conn., 1978)

Тетяна Голіченко

## Переднє слово до перекладу статті Анрі Бергсона «Французька філософія»

Стаття А. Бергсона «Французька філософія» вперше побачила світ у літературному часописі «Ля Ревю де Парі» 15 травня 1915 р.<sup>1</sup> З часом, але в тому самому 1915 р. її було оприлюднено вдруге – з численними авторизованими змінами – у збірці статей «Французька наука. Універсальна та міжнародна виставка в Сан-Франциско»<sup>2</sup>; паралельно ця сама редакція статті «Французька філософія» побачила світ у вигляді окремої брошури<sup>3</sup>. Більш ніж через 15 років, а саме 1933 р., ця праця зазнала третьої редакції та, відповідно, четвертого оприлюднення<sup>4</sup>: цього разу співавтором Бергсона виступив один із його близьких колег та послідовників<sup>5</sup> Едуард ле Рой<sup>6</sup>, який, до того ж, був одним із перших дослідників творчості Бергсона. Четверта редакція (але п'яте видання) статті побачила світ уже в період святкування 100-річчя з дня народження філософа, у складі другого тому «Творів та виступів» Бергсона<sup>7</sup>. Остання – п'ята – редакція (але шосте видання), переклад якого читач тримає

<sup>1</sup> H. Bergson, La philosophie française, in *La Revue de Paris*, 15 mai 1915, pp. 236–256.

<sup>2</sup> H. Bergson, La philosophie française, in *La Science française, Exposition universelle et internationale de San Francisco*, Paris, Larousse, 1915, tome 1, pp. 15–37.

<sup>3</sup> Це видання, реалізоване у вигляді tiré à part, знаходиться в Національній бібліотеці Франції під кодом 8R27607.

<sup>4</sup> H. Bergson, E. Le Roy, La Philosophie française, in *Science française*, nouvelle édition entièrement refondue, Paris, Larousse, 1933, pp. 1–26.

<sup>5</sup> Не вдаючись у подробиці проблеми «Бергсон та бергсонізм», не можемо відмовити собі в задоволенні зацитувати ледь не крилату фразу французького історика філософії Анрі Гуйє щодо модусу існування вчення Бергсона: «Велич філософа не вимірюється кількістю його учнів, особливо коли йдеться про такий тип філософії, як філософія Бергсона. Адже вона пропонує ледь не відмову від самої ідеї учнів та послідовників» (H. Gouhier, Avant propos, in Bergson H., *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. VII).

<sup>6</sup> Едуард ле Рой (Edouard le Roy, 1870–1954), французький філософ та математик, у повному розумінні цього слова послідовник Бергсона: він не тільки так само, як Бергсон, починав як математик, не тільки вважав себе його учнем, а й заступив свого вчителя у кріслі члена Французької Академії.

<sup>7</sup> H. Bergson, *Ecrits et paroles / Textes rassemblés par R.-M. Mossé-Bastide*, Paris, 3 vol., Paris, PUF, 1957–1959.

перед собою, заснована, фактично, на третій редакції, де авторами виступають Бергсон та Ле Рой, була підготовлена Андре Робіне (André Robinet), відомим істориком філософії та, зокрема, спеціалістом-бергсонознавцем, для другого тому «Творів» Анрі Бергсона<sup>8</sup>.

Варто відзначити особливості цієї останньої редакції – адже в ній збережені (у примітках, внизу сторінки під символами а, b...) попередні редакції «Французької філософії», про які ми говорили вище. При цьому попередні чотири редакції тексту позначені у такий спосіб: перші три редакції – римськими цифрами, відповідно I, II, III, а четверта редакція, яка побачила світ у «Текстах та виступах», позначається як EP (скорочення від фр. «Ecrits et Paroles»). У зв'язку з тим, що в переважній кількості випадків паралельне надання варіантів з попередніх редакцій твору принципово не змінюють змісту п'ятої – останньої – редакції, перекладач звертався до перекладу «основного» тексту п'ятої редакції.

Усі примітки в тексті, що належать Бергсону, залишені в незмінному вигляді; ці примітки позначені символами 1, 2... та містяться внизу сторінки; в оригінальному тексті нумерування приміток починається заново на кожній сторінці; з огляду на зручність оперування з українським перекладом ми дозволили собі зробити суцільне нумерування приміток Бергсона; в іншому примітки Бергсона залишені та перекладені *tels quels* (наприклад, у деяких випадках Бергсон обмежувався лише прізвиськом філософа, не уточнюючи його імені; систематично вказуючи у примітках роки життя згадуваних філософів, Бергсон іноді

<sup>8</sup> Йдеться про двотомне видання творів Бергсона, яке має назву «Твори» і досить часто фігурує у професійному середовищі як «Видання до сторіччя» («Édition du centenaire»). Перший том двотомника має назву «Твори» («Oeuvres») і побачив світ у рік сторіччя з дня народження філософа. Другий том «Творів» має назву «Різне» («Mélanges») і вперше побачив світ 1972 р. До його складу увійшли, крім філософських та історико-філософських творів (зокрема «Ідея місця у Арістотеля»), листування філософа, тексти виступів та документи, які свідчать про його громадську діяльність. Текст статті «Французька філософія» надрукований на с. 1157–1189 другого тому «Творів» А. Бергсона. З огляду на різнобічність текстів, що увійшли до «Різного», варто знову навести слова А. Гуйє щодо історико-філософської значущості видання: «...сьогодні... ми пересвідчилися в тому, що написання історико-філософського дослідження творчості Бергсона є неможливим поза зустріччю із самим філософом» (H. Gouhier, *Avant propos*, in Bergson H., *Mélanges*, PUF, 1972, р. VIII). Відтак другий том «Творів» і є не чим іншим, як своєрідним наближенням до «зустрічі із Бергсоном», а стаття «Французька філософія» є, відповідно, об'єктом «зустрічі» з Бергсоном – істориком філософії.



опускав біографічні довідки – тоді перекладач у примітках додавав короткі відомості щодо років життя цих філософів). У випадках, коли перекладач вважав за потрібне додати до тих приміток, які були зроблені самим Бергсоном, деякі доповнення, необхідні українському читачеві, то ці примітки-доповнення були вміщені в квадратні дужки та розміщені в кінці тексту. Перекладач керувався таким принципом у написанні цих приміток: якщо прізвище філософа чи вченого (наприклад, у випадку згадування Борде та Бартеза, Бело чи Олле-Ляпрюна) або ж назва наукової школи (наприклад, у випадку згадування «віталістичної школи в Монпельє») є зовсім невідомими або мало відомими українському читачеві, та потребує, щонайменше, написання французькою мовою (для подальшого їх впізнання в інших контекстах) та мінімальних біографічних чи інших відомостей, тоді така примітка додавалася.

При написанні роз'яснювальних приміток перекладач зіткнувся з таким парадоксом: звісно, згадування щодо внеску Е. Дюркгейма або К. Леві-Брюля, Т. Рібо або Ж.-М. Шарко, А. Пуанкаре або О. Конта ми залишили без приміток – адже вони є авторами, безсумнівно відомими в Україні. У той самий час ми вважали вкрай необхідним (аби читач повною мірою зміг оцінити рівень історико-філософської ерудованості, яку А. Бергсон продемонстрував у своєму творі) надати примітки стосовно досить яскравих та відомих у європейському контексті авторів, деякі з них до сьогодні залишаються мало- або навіть зовсім невідомими в українській історії історії французької філософії XIX ст.<sup>9</sup> У цьому сенсі текст «Французької філософії» є надзвичайно важливим як свідок бергсонівського варіанту конфігурації «французької історії французької філософії», який заслуговує на найвищу довіру<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Підкреслюючи оригінальність блискучої бергсонівської панорами французької філософської думки, слід зазначити, що вона насправді була лише вершиною величезного айсбергу відносно сучасних їй праць інших французьких авторів, які також були присвячені історії французької філософії та гуманітаристики. Зокрема йдеться про працю І. Тена «Класична французька філософія XIX ст.» (перше видання якої було здійснене 1857 р.), професійно та публічно яскраву працю Ф. Равессона «Звіт про стан французької філософії у XIX столітті» (1867 р.); у цьому ж ряду варто згадати і працю Т. Рібо «Філософія та психологія у Франції» (1877 р.), не забуваючи як про критичну працю П. Жане «Філософська криза: Тен, Ренан, Літтре, Вашро» (1865 р.), так і про синтетичну працю «Сучасна філософія» А. де Маржері, яка побачила світ 1870 р. Слід зазначити, що перші два десятиріччя XIX століття були позначені відродженням наукового та патріотичного інтересу до

Від технічних зауважень перейдемо до зауважень змістовних. Нагадаємо, що стаття «Французька філософія» ініціально була не чим іншим, як досить розлогим виступом, що був присвячений досягненням французького філософського генія, починаючи з Декарта та до часів, сучасних самому Бергсону. Хоча Бергсон і не виголосив його безпосередньо (візит філософа у Сполучені Штати відбувся пізніше, у 1917 р.), поява «Французької філософії» стала подією не тільки історико-філософського, а й політичного характеру.

Написаний з нагоди проведення Всесвітньої виставки в одному з найбільших міст Сполучених Штатів Америки – потенційного якщо не співника, то принаймні прихильника Антанти (1907–1917 рр.)<sup>10</sup>, цей текст був навантажений не тільки суто науковим, а й більш широким – культурно-посередницьким та навіть поміркованим патріотичним змістом.

історії французької філософії, особливо в контексті «історії національного духу». Так, по тому, як уперше побачив світ натхнений, але патріотично стриманий твір Бергсона «Французька філософія», побачив світ твір М. Барреса «Духовні витoki Франції» (M. Barres, *Les diverses familles spirituelles de la France*, Paris, Emile-Paul, 1917). Немає нічого дивного, що в умовах війни такі різні за своїми політичними та життєвими позиціями мислителі вдаються до тем, які так чи інакше звертаються до теми французької політичної та інтелектуальної ідентичності. Але якщо твір Бергсона, навіть незважаючи на його контекст, сповнений тиші та зосередженості, блискучий за стилем і за своїм соціальним та історико-релігійним змістом, текст Барреса просто-таки вибухає патріотично-пафосними пасажами. Крім цих двох яскравих свідчень намагання досягнути особливості французького філософсько-інтелектуального генія, слід зазначити й інші твори, у яких упродовж першої половини ХХ ст. були досягнуті та проаналізовані основні тенденції французької новочасної філософської думки. У методологічній історико-філософській перспективі йдеться про поставання та інституалізацію такої галузі історико-філософських досліджень, як «французька історія французької філософії». В цьому сенсі згадані вище праці великих попередників Бергсона фактично надихали початки інституалізації цієї галузі, яка з часом зазнала успішного та яскравого розвитку. З цієї точки зору історико-філософська праця Бергсона виявилась такою, що визначала певний канон та була визнана сучасниками і наступниками філософа у цій галузі. Якщо говорити про сучасників Бергсона, праці яких були присвячені темі історії французької філософії, то йдеться про такі: Delbos V., *La Philosophie française*, Paris, In Octavo, 1919; Parodi D., *La Philosophie contemporaine en France: essai de classification des doctrines*, Paris, Alcan, 1919; Cresson A., *Les courants de la pensée philosophique française*, Paris, Armand Colin, 1927 (reimpression en 1941 et 1946); Benrubi J., *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, Paris, F. Alcan, 1933; Lavelle L., *La philosophie française entre deux guerres*, Paris, Aubier/Montaigne, 1942. Що ж до наступників Бергсона, то тут слід назвати праці: M. Serres, *Eloge de la philosophie en langue française*, Paris, Fayard, 1995; J.-F. Mattei (dir.), *Philosophie en Français*, Paris, PUF, 2001.

<sup>10</sup> У самих Сполучених Штатах щодо трагічних подій у Європі в цей час відбувалася запекла боротьба між ізоляціоністами та інтервенціоністами.

Нагадаємо, що 1915 рік – це був час, коли французькі війська зазнавали нещадних поразок <sup>11</sup>, війнні успіхи були примарними та існували лише в уяві найнеадекватніших пропагандистів (так званих «солов'їв бійні»), країна реально стояла перед загрозою втрати суверенітету. Ситуація французьких інтелектуалів на той час була досить складною: значна їх частина не поділяла позиції націоналізму (на яких стояли такі яскраві мислителі та письменники, як Моріс Баррес, Шарль Моррас), не була прихильниками патріотичних організацій («Патріотичної Ліги» чи «Аксьйон франсез»), була надзвичайно далекою від мілітаризму та відвертої буланжистської пропаганди, але не могла й залишатися байдужою до страждань нації та загрози зневажання здобутків французької цивілізації перед німецькою мілітаристською загрозою. У цих непростих умовах Бергсон віртуозно виконав свою місію <sup>12</sup>: він відповів на вимоги часу так, як належало видатному філософу та відповідальному громадянину. Текст Бергсона аргументовано засвідчував потужність французького наукового та філософського генія, одночасно підкресливши як його особливість, так і фундаментальність щодо інших європейських традицій філософування. «Французька філософія» Бергсона звучить як заклик до захисту одного зі стовпів європейського спільного інтелектуального здобутку, який у ці трагічні часи Першої світової війни зазнавав загрози якщо не знищення, то болісного приниження.

Як свідчить текст «Французької філософії», Бергсон досить упевнено, але разом з тим – делікатно продемонстрував досягнення французького філософського генія та сформулював ті особливості філософського духу Екзагону, які, на його думку, є визначальними щодо розуміння світового значення французького філософського генія. Не принижуючи імперських мілітарних та інтелектуальних замахів пангерманізму, Бергсон, разом з тим, у деяких своїх оцінках особливостей французького та

<sup>11</sup> Час першого видання статті у травні 1915 р. збігся з чи не найдраматичнішим періодом французької історії часів Першої світової війни: це був час між битвами під Марною (вересень 1914 р., 80 тисяч загиблих з боку французів) та Соммою (червень–листопад 1916 р., 204 тисяч загиблих з боку французів); попереду був ще Верден (лютий–грудень 1916 р., 160 тисяч загиблих із французького боку).

<sup>12</sup> Про культурно-політичні та посередницькі місії А. Бергсона докладно йдеться в дисертації Філіппа Сулеза – одного з найблискупіших сучасних дослідників філософа та автора його біографії, див.: Philippe Soulez, *Bergson: le philosophe et l'homme politique* (thèse d'Etat, Paris, Sorbonne, 1986); Philippe Soulez, Frédéric Worms, *Bergson*, Paris, PUF, 2002.

німецького філософських підходів, прагне до пояснення тих позитивних, на його думку, властивостей французького способу філософування, якими є, відповідно, зв'язок філософії з природничими науками, відмова від тотальної систематичності викладу філософських ідей, довіра до інтуїтивних та інтроспективних даних свідомості, стилістична легкість та простота у викладі найскладніших філософських проблем. Ознайомлення українського читача з працею Бергсона, як нам видається, відкриє нові перспективи для тих українських дослідників, які прагнуть досягнути історію французької філософської традиції за допомогою одного з найвидатніших її представників.

Анрі Бергсон

## Французька філософія \*

Особлива роль Франції в розвитку сучасної філософії є незаперечною. Всі погодяться з тим, що саме Франція виступила в цій царині великою ініціаторкою та натхненницею нових ідей, справжньою скарбницею іновацій. Інші країни, безсумнівно, також дали світові геніальних філософів, але ніде, як лише тут, у Франції, безперервність поступу (*continuité ininterrompue*) оригінальної філософської творчості не була настільки безсумнівною. В інших країнах філософи могли йти навіть далі у розвитку тієї чи іншої ідеї, виявитися справнішими у побудові систематичних філософських споруд з наявних матеріалів, виявлятися більш послідовними в застосовуванні того чи іншого методу; але часто-густо саме у Франції – навіть якщо з тієї чи іншої причини про це було забуто – знаходились джерела цих самих ідей та методів, саме тут, у Франції, були створені ці матеріали. Зауважимо тепер, що завданням нашого дослідження не є перерахування всіх тих оригінальних доктрин та імен, які Франція дала світові. Ми відберемо лише найбільш значущі твори та тенденції, відзначимо найхарактерніші риси французької філософської думки. Отже, ми намагатимемося зрозуміти, чому французька філософія й сьогодні залишається творчою і в чому полягає таємниця її славетної могутності.

.....

Уся сучасна філософія походить від Декарта <sup>1</sup>. Його спадщина, якщо подивитися на неї з історичної точки зору, беззаперечно перебуває в центрі вододілу, який одночасно роз'єднує та поєднує дві епохи. Одним зі своїх векторів ця розділова лінія пов'язана з глибинами філософської думки доби Середньовіччя. Разом з тим, слід визнати: Декарт є не тільки достойним

\* Н. Бергсон, *La philosophie française*, in Н. Бергсон, *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, pp. 1157–1189.

<sup>1</sup> 1596–1650.

продовжувачем попередньої традиції, в першу чергу він – геніальний творець нового духу філософування. В цьому сенсі саме Декарту завдячує своїм народженням сучасна філософія, а особливо та її гілка, яку ми називаємо французькою філософією.

Ми навіть не намагатимемося резюмувати доктрину Декарта – адже кожен крок у розвитку науки та філософії відкриває в ній щось нове. В цьому сенсі ми могли б порівняти картезіанський творчий доробок з природним творінням, аналіз якого ніколи не може досягнути свого завершення. Разом з тим, так само як анатом здійснює в органі або ж у тканині серію розрізів, аби послідовно вивчити їх, так само і ми умовно розшаруємо твір Декарта – аби краще його зрозуміти – на кілька рівнів, що підпорядковані один одному.

Аналіз першого шару декартівського вчення переконує нас у тому, що картезіанство є філософією «ясних та чітких» ідей (*des idées «claires et distinctes»*), отже – філософією, яка раз і назавжди звільнила сучасний розум від тягара авторитету та не визнавала іншого, ніж очевидність (*l'evidence*), критерію істини.

Якщо ми просуватимемося далі в нашому аналізі й задамо собі питання, у який спосіб Декарт визначав «очевидність», «ясність» та «чіткість», то натрапимо на його теорію методу, адже, розробляючи нову геометрію, Картезіз проаналізував акт математичної творчості як такий, описав також умови цієї творчості і, натхнений прикладом своєї геометрії, визначив загальні процедури будь-якої пізнавальної діяльності.

Якщо ми підємо далі, в напрямі більш глибокого розуміння картезіанських аплікацій методів геометрії, то потрапимо до царини його загальної теорії природи. Остання розуміється філософом як величезний механізм, який підкоряється законам математики. Отже, Декарт одночасно запропонував основні теоретичні засади розвитку сучасної фізики, над поглибленням яких вона вже ніколи не полишала працювати, та заклав основи механістичної теорії універсуму.

За філософією природи Картезіза ховається інший рівень його вчення; йдеться про теорію духу або, в термінах Декарта, теорію «мислення» (*de la «pensée»*), яка прагне розкласти думку до її простих елементів – з часом саме це декартівське інтелектуальне зусилля відкрило шлях пошукам Локка та Кондіяка. В цій частині його філософії ми подибуємо ідею першості

мислення: матерія є похідною та може існувати лише як уприсутнення мисленнєвих процесів (*comme représentation de l'esprit*). Отже, мислення є первинним – ось у чому полягає сенс картезіанського *cogito*. Весь сучасний ідеалізм, зокрема й особливо німецький – виходять саме з цієї позиції.

У остаточному підсумку, на глибинному рівні декартівської теорії мислення ми натрапляємо на ще одне зусилля французького філософа, яке полягає у, принаймні частковому, зближенні сфери мислення та воління (*la volonté*). Якщо ми зважимо на це, то стане зрозумілим, чому філософи-«волютаристи» ХІХ ст. [1] цілком слушно зараховували себе до нащадків Декарта і безпідставно характеризували картезіанство як «філософію свободи».

Відтак, саме від Декарта беруть свій початок основні доктрини сучасної філософії. Натомість, сама декартівська теорія, навіть якщо в деталях вона й демонструє схожість з тими чи іншими античними чи середньовічними філософськими доктринами, у своїх принципових засадах є цілком оригінальною та незалежною. Математик та фізик Біо [2] так висловився щодо геометрії Декарта: «*Proles sine matre creata*» [3]. Те саме ми можемо сказати і про філософію великого Картезія.

.....

Якщо ми погодимось з тим, що всі тенденції сучасної філософії беруть свій початок з філософії Декарта, безсумнівним є й те, що головну роль в доробку французького мислителя відігравав раціоналізм. Саме він запанував і в наступні часи. Проте паралельно з раціоналістичною тенденцією, – або, краще сказати, під її покровом, прихована раціоналізмом та навіть закамуюфльована ним, – продовжувала існувати інша традиція. Ми можемо визначити її як традицію сентименталізму – але лише за умови, що термін «почуття» («*sentiment*») ми візьмемо у тому значенні, яке йому надавало ХVІІ ст., себто як безпосереднє та інтуїтивне знання (*connaissance immédiate et intuitive*). Відтак виходить, що засновниками як раціоналістичної, так і сентименталістської тенденції сучасної філософії були французи. Саме французький філософ Паскаль запропонував таку манеру філософського мислення, яка визнає первинність не просто раціонального розуму (*la pure raison*), але «розуму витонченого»

(«l'esprit de finesse»), за допомогою якого стає можливим доповнювати та виправляти в судженнях те, що є результатом діяльності «розуму геометричного»; разом з тим, на думку Паскаля, манера мислення за допомогою «витонченого розуму» не дорівнює містичному спогляданню, оскільки її результати піддаються об'єктивному контролю та перевірці. Відтворюючи втрачені кільця ланцюжка, ми змогли б з достатньою достовірністю твердити, що саме від Паскаля походять ті з сучасних філософських доктрин, які віддають перевагу безпосередньому знанню, себто інтуїції, внутрішньому життю (*la vie intérieure*), духовному неспокою (*l'inquiétude spirituelle*), так само як від Декарта (ми залишаємо поза увагою помітну присутність компоненту інтуїції в самому картезіанстві) походять філософські доктрини раціоналізму. В рамках цієї статті ми не маємо можливості докладно провести подібне дослідження. Тому обмежимося такою констатацією: Декарт і Паскаль є найвизначнішими представниками двох форм або двох методів мислення, в межах яких, власне, й існує вся сучасна філософська думка.

Як перший, так і другий із цих видатних філософів зробили рішучий крок у напрямі, що заперечував давньогрецьку метафізику. Але людська думка досить важко прощається з тим, що становило її поживну основу впродовж багатьох століть. Грецька філософія – переважно через аристотелізм – упродовж століття живила Середньовіччя. Нею була просякнута й філософія ренесансної доби – цього разу завдяки спадщині Платона. Відтак є цілком природним, що в постдекартівську епоху робилися спроби застосування здобутків давньогрецької філософії шляхом зближення її з картезіанством. Вірогідно, що в цьому виявилось споконвічне прагнення філософів одягти думку у шати системності. Зразками системності мислення є ті її форми, які були створені Платоном та Аристотелем, а з часом добудовані та закріплені неоплатоніками; відтак досить просто довести (хоча в межах цього викладу ми не маємо можливості це здійснити), що будь-яка спроба побудувати філософську систему тією чи іншою мірою надихається аристотелізмом, платонізмом чи то неоплатонізмом. Відтак дві великі метафізичні концепції, які виникли у другій половині XVII ст. за межами Франції, були не чим іншим, як поєднанням картезіанства та грецької філософії. Отже, хоч би якою своєрідною була філософія Спінози, насправді вона була синтезом декартівської мета-



фізики та аристотелізму, який, безсумнівно, залишив помітний слід у філософії єврейських мудреців. У свою чергу, філософія Лейбніца, своєрідність якої також не викликає щонайменшого сумніву, була не чим іншим, як поєднанням картезіанства та неоплатонічного аристотелізму. Зауважимо, що з причини, яку ми опишемо нижче, французька філософія ніколи не виявляла великої прихильності до міцних метафізичних конструкцій; але як тільки у її представників виникало бажання вдатися до подібних спекуляцій, вони демонстрували не тільки свою здатність до подібних побудов, а й надзвичайну легкість у здійсненні потужних метафізичних споруд. У той час, коли Лейбніц та Спіноза створювали свої системи, Мальбранш<sup>2</sup> будував свою. Він також вдався до поєднання картезіанства з грецькою метафізикою (точніше, з платонізмом Отців Церкви). Більш того, філософський монумент, який він побудував, у своєму жанрі виявився показовим. Разом з тим, у філософських творах Мальбранша ми подибуємо моральну філософію та психологію в усій повноті їхнього визначення, навіть якщо їхній зв'язок з його метафізикою не є очевидним. Саме в цьому пункті ми натрапляємо на одну з найхарактерніших рис французької філософії, яка стала чи не найвизначнішою її ознакою: навіть у випадку, коли французькі філософи прагнуть системності у викладі своїх поглядів, вони не зраджують собі лише заради духу системи; вони не деформують елементів реальності настільки, аби їх не можна було б застосувати незалежно, поза системою. Окремі фрагменти реальності (*les morceaux*) завжди залишаються у них гідними особливої уваги (*toujours bons*).

.....

Декарт, Паскаль, Мальбранш – ось імена найбільш значущих представників французької філософії XVII століття. Вони, відповідно, й створили три типи філософських доктрин, які ми зустрічаємо у сучасній французькій філософії.

Надзвичайно творчою, хоча значно відмінною від філософії попереднього етапу, була також і французька філософська думка XVIII ст. Упродовж цього наступного періоду значно зменшилася сміливість у побудові метафізичних споруд, занепав і дух спіритуалізму. Натомість сміливо утвердилися позитивні науки. Видається неможливим перелічити всі численні філософські

<sup>2</sup> 1638–1715.

твори цього часу, тим більше, що вони були менш масштабними та більш розпорошеними, ніж твори попередньої доби. Тому ми обмежимося характеристикою лише найбільш інноваційних та значущих теорій та згадаємо, щонайменше, найбільш вагомі імена.

На самому початку століття разом з Бейлем <sup>3</sup> [4] та Фонте-неллем <sup>4</sup> [5] починає вимальовуватися критична тенденція. З часом дедалі більш помітнішим стає і вплив англійських філософських та наукових концепцій (Локк, Ньютон). Їх підтримували та поширювали – під патронатом самого Вольтера – численні письменники та вчені. Одночасно зростає й кількість наукових досліджень, у цій царині відбувається відчутний прогрес. Аби досягнути значення позитивних наук для поступу філософського знання, досить згадати праці д'Аламбера <sup>5</sup> як у галузі аналізу нескінченно малих величин, так і в галузі механіки. До речі, його «Вступне слово до Енциклопедії» руйнує найменші сумніви щодо філософського характеру праць цього мислителя. Не менш значущими для подальшого поступу філософських ідей були численні й сумнінні підготовчі праці в галузі хімії, які торували дорогу Лавуазьє <sup>6</sup>, в особі якого ми знаходимо справжнього попередника позитивізму. Разом з тим, аби оцінити масштабність наукових звершень кінця XVIII століття, варто звернутися також і до постатей натуралістів.

Сьогодні ми тільки-но почали віддавати належне Ламарку <sup>7</sup> – натуралісту, творцю теорії біологічного еволюціонізму, який одночасно займався філософією. Ламарк був першим, хто чітко сформулював та розвинув до логічного завершення теорію про розвиток – шляхом трансформації – одних видів із інших. Ні в якому разі цим не применшується слава Дарвіна – адже англійський натураліст спромігся конкретизувати факти: зокрема саме йому належить слава відкриття ролі конкуренції та добору. Ці два фактори дають змогу зрозуміти, яким чином зберігаються зміни; проте вони не прояснюють – про це говорив навіть сам Дарвін – причини змінюваності видів. Значно раніше за самого Дарвіна (нагадаємо, що його дослідження датуються

<sup>3</sup> 1647–1706.

<sup>4</sup> 1657–1757.

<sup>5</sup> 1717–1783.

<sup>6</sup> 1743–1794.

<sup>7</sup> 1744–1829.

кінцем XVIII ст. – початком XIX ст.) Ламарк упевнено твердив про змінюваність видів і прагнув, до того ж, визначити її причини. Деякі з натуралістів повертаються сьогодні саме до Ламарка – аби поєднати ламаркізм та дарвінізм, або навіть замінити дарвінізм удосконаленим ламаркізмом. Це означає, що в XVIII ст. саме Франція запропонувала науці та філософії принцип пояснення органічного світу – так само як у попередньому столітті, завдяки Декарту, вона запропонувала принцип пояснення картини неорганічного світу.

Дослідження та роздуми Ламарка, до речі, були підготовлені іншими численними оригінальними працями про природу та життя, які були здійснені його попередниками. Досить згадати доробок Бюффона <sup>8</sup> та Бонне <sup>9</sup>. До них слід долучити також – навіть незважаючи на різноманітність їхніх позицій – праці Борде <sup>10</sup> та Бартеза <sup>11</sup> (віталістична школа в Монпельє), Біша <sup>12</sup> та Бруссе <sup>13</sup> [6], які належали до славетної когорти медиків-філософів, творами яких були позначені останні роки XVIII ст. та світанок наступного, XIX ст.

.....

Якщо вдатися до узагальнення, то можна твердити, що французькі мислителі XVIII ст. підготували елементи тих природничих концепцій, які остаточно оформилися уже в наступну епоху. До цих елементів слід віднести проблему походження видів, яку ми щойно розглянули. Щодо інших передбачень філософів доби Просвітництва, то, наприклад, проблему взаємовідносин духу та матерії французькі філософи вирішували переважно в матеріалістичному ключі, але це не заважало їм викласти цю проблему у такий спосіб, який відкривав шляхи іншим інтерпретаціям. У цьому контексті варто згадати імена Ля Меттрі <sup>14</sup>, Кабаніса <sup>15</sup> та ін., а також згадуваного вище Шарля Бонне.

<sup>8</sup> 1707–1788.

<sup>9</sup> Шарль Бонне (Charles Bonnet, 1720–1793) народився у Женеві, але по праву належить французькій культурі.

<sup>10</sup> 1722–1776.

<sup>11</sup> 1734–1806.

<sup>12</sup> 1771–1802.

<sup>13</sup> 1772–1838.

<sup>14</sup> 1709–1751.

<sup>15</sup> 1757–1808.

Ідеї та дослідження цих філософів були покладені в основу психофізіології – науки, розвиток якої позначив усе ХІХ ст. Але сама психологія, яка спочатку існувала у формі *Ідеології* [7], себто розумілась як учення про реконструкцію процесів мислення з простих елементів, – нагадаємо, що саме так розуміли цю дисципліну психологи-«асоціаністи» [8] минулого століття, – бере свій початок, принаймні частково, у працях французьких авторів ХVІІІ ст., зокрема у творах Кондіяка <sup>16</sup>. Заради справедливості необхідно відзначити й вирішальну роль англійців у створенні цієї дисципліни: теорія Локка також справила неабиякий вплив на французьку Ідеологію. Але хіба сам Локк не перебував під могутнім впливом француза Декарта? Забігаючи трохи вперед у нашому знайомстві з філософським доробком ХІХ ст. у Франції, ми можемо вже зараз відзначити, що психологічні праці Тена та його аналіз процесів мислення, принаймні частково, беруть свій початок з Ідеології ХVІІІ ст., зокрема з Кондіяка.

Ми не будемо зараз спеціально торкатися історії соціальної філософії. Всі достатньо обізнані в питанні, яким чином упродовж ХVІІІ ст. у Франції створювалися принципи політичної науки в цілому та, зокрема, продукувалися ідеї, які надихали на суспільні перетворення. Ми насправді зобов'язані Монтеस्क'є <sup>17</sup>, Тюрго <sup>18</sup>, Кондорсе <sup>19</sup> поглибленням розуміння того, що є «закон», «правління», «прогрес» і т. ін., так само, як енциклопедистам загалом (д'Аламберу <sup>20</sup>, Дідро <sup>21</sup>, Ля Меттрі <sup>22</sup>, Гельвецію <sup>23</sup>, Гольбаху <sup>24</sup>) ми зобов'язані появою того ідейного руху, який був покликаний «раціоналізувати» людство та орієнтувати його на розвиток технічного прогресу (*du côté de l'art mécaniques*).

За межами цього напрямку, дещо на його узбіччі, варто згадати також філософа-мораліста Вовенарга <sup>25</sup> [9], значення спадщини якого часто-густо недооцінюють. Але тією постаттю, яка після Декарта справила найбільший вплив на людський дух, не-

<sup>16</sup> 1715–1780.

<sup>17</sup> 1689–1755.

<sup>18</sup> 1727–1781.

<sup>19</sup> 1743–1794.

<sup>20</sup> 1717–1783.

<sup>21</sup> 1713–1784.

<sup>22</sup> 1709–1751.

<sup>23</sup> 1715–1771.

<sup>24</sup> 1723–1789.

<sup>25</sup> 1715–1745.

залежно від того, як ми оцінюємо його вчення, безсумнівно, є Жан-Жак Руссо <sup>26</sup>. Він також значною мірою розвивав своє вчення в опозиції до ідейних тенденцій, які групувалися навколо Енциклопедії. Реформа, яку він здійснив у галузі практичного розуму, була настільки ж радикальною, наскільки в галузі чистої спекулятивності радикальною була реформа Декарта. Руссо, як і Декарт, усе піддавав сумніву; він прагнув скасувати (*il fit table rase*) всі умовності, традиції, звичаї (*artifice*); він закликав до трансформації суспільства, моралі, виховання, самого життя людей на засадах «природних» принципів. Навіть ті, хто не поділяв його ідей, не відмовилися від запозичення елементів його методу. Своїм зверненням до почуттів, інтуїції, глибинних пластів свідомості він сприяв появі певного способу мислення, який, – хоча і з обмеженим правом на існування у філософській спільноті, – ми знаходимо вже у Паскаля (що, правда, у Паскаля цей спосіб орієнтований принципово інакше). Хоча Руссо і не створив системи, але саме він надихнув, принаймні частково, метафізичні системи XIX ст.: саме йому зобов'язані своєю появою кантіанство та «романтизм» німецької філософії. Мистецтво та література йому також багато чим завдячують. Кожне покоління відкриває нові аспекти у філософському доробку Руссо, його вплив і сьогодні залишається значним <sup>27</sup>.

.....

У короткому огляді французької філософії XVII та XVIII ст., що представлений вище, ми обмежилися лише найзагальнішими характеристиками; ми залишили поза увагою значну кількість мислителів і розглянули лише найбільш визначні постаті. У який спосіб ми розглядатимемо філософські течії XIX ст.? Адже ми не можемо назвати жодного французького вченого або письменника того часу, який би не зробив внеску у філософію. Тому і в цьому разі ми вимушені обмежитися нарисом лише найбільш помітних тенденцій.

Якщо попередні три століття історії філософії у Франції були свідками впевненого конституювання наук про числа, рух,

<sup>26</sup> Народжений у Женеві від батьків-французів у 1712, він помер 1778 р.

<sup>27</sup> Спадщина іншого французького мислителя, Вольтера (1694–1778), належить, радше, історії літератури, аніж історії філософії. В цьому нарисі ми концентруємо нашу увагу на тих постатях, які виявилися творцями нових ідей та нових методів.

сили, себто всього комплексу, що стосується неорганічної матерії (йдеться про аналіз безкінечно малих величин, аналітичну геометрію, раціональну механіку, астрономію, фізику, хімію), то XIX ст. стало свідком продовження безпрецедентно блискучого розвитку наук про числа, яке з часом – завдяки концентрації всіх інтелектуальних зусиль – знайшло своє тріумфальне завершення у створенні математичної фізики. Разом і паралельно з цим упродовж усього XIX ст. відбувався істотний розвиток наук про життя: до кола цих наук включалися дослідження як органічного, так і соціального світів. Нарешті, саме в XIX ст. історії остаточно було присвоєно звання наукової дисципліни. Більше того, саме за її методом був визнаний універсальний статус. У цій статті ми простежуємо просування вказаних вище ліній французької філософії аж до сучасного періоду. Зауважимо при цьому, що в описі розвитку французької філософії XIX ст. ми будемо орієнтуватися на розрізнення двох фаз її історичного поступу. Перша з них охоплює приблизно три чверті минулого століття: в описі цього періоду ми обмежимося переважно іменами найвидатніших філософських ініціаторів. Друга фаза включає останні десятиліття XIX ст. та початок XX ст. Зауважимо прямо тепер, що цей другий період історії французької думки характеризується трьома основними рисами: поверненням метафізики, вибухом революційних ідей в осягненні природи випромінювання та побудові атомів, та, нарешті, дедалі більш упевненим взаємопроникнення науки та філософії. Зауважимо, що внаслідок відсутності достатньої дистанції між нами та добою останніх десятиліть XIX ст. ми стикаємося з неможливістю вже сьогодні з певністю виокремити найбільш цікаві серед численних філософських постатей цього періоду. Тому ми будемо враховувати не стільки хронологічний порядок, скільки звертатимемо увагу на паростки новітніх галузей дослідження; ми пам'ятатимемо також, що один і той самий мислитель міг належати одночасно до кількох напрямів, тому втримаємося від створення строгої та остаточної класифікації.

Починаючи приблизно з 1780 р. та впродовж першої чверті XIX ст. ми спостерігаємо появу у Франції значної кількості вчених, імена яких варто згадати в контексті нашої статті: йдеться про Лагранжа та його «Аналітичну механіку», а також про Ж. Фур'є та його «Теплову теорію». Саме ці твори стали джерелом натхнення Огюста Конта; слід згадати також Лапласа та його

праці «Небесна механіка» і «Теорія вірогідностей», в яких містяться ідеї, що мали велике майбуття; не можемо обійти й Ампера, який неодмінно брав участь у всіх дискусіях свого часу і порушив проблему класифікації наук у творі, що мав назву «Класифікація наук». Вирішальне значення мали також твори Ж.-Б. Дюма [10] «Філософія хімії» та знаменитий «Принцип» Саді Карно [11], поява якого позначила важливу віху в історії взаємовідносин між механікою та фізикою; прикро, що філософське значення спадщини Карно досить довго залишалося в тіні. Нарешті, йдеться про Жоффруа Сент-Ієра та Кюв'є, дискусія між якими мала відчутний розголос [12]. Як ми бачимо, французи виявилися ініціаторами і в галузі теоретичних засад природничих наук: вони не лише створили теорію методу, але й отримали перші результати від її впровадження. Щоправда, тільки наприкінці періоду, який ми розглядаємо, упомітнулися наслідки праці французьких вчених. У цьому сенсі варто особливо згадати праці Клода Бернара<sup>28</sup> та Курно<sup>29</sup>.

Твір Клода Бернара «Вступ до експериментальної медицини» мав для розвитку конкретних наук те ж саме значення, яке для розвитку абстрактних наук мав декартівський твір «Міркування про метод». Ця праця геніального фізіолога є не чим іншим, як аналізом методу, якого він дотримувався, та поширенням правил і принципів цього методу на все поле дослідницької та винахідницької діяльності. Клод Бернар визначав наукове дослідження як форму діалогу між людиною та природою. Ініціатива такого діалогу – у вигляді наукової гіпотези – належить, власне, дослідникові. Відповіді, які природа дає на дослідницькі запитання, часто-густо приводять до неочікуваних результатів, провокують нові питання, на які природа, відповідно, надає відповіді, які, у свою чергу, породжують нові питання, – і цей діалог ніколи не завершується. Ані факти, ані ідеї, відтак, самі по собі не є конститутивними елементами науки: ці елементи, – досить випадкові та, принаймні частково, символічні, – формуються лише як результат взаємодії ідей та фактів. Отже, визначальною у праці Бернара є думка про одвічну розбіжність, що існує між людською логікою та логікою природи. У цьому пункті, як, власне, і в багатьох інших, Клод Бернар випередив теоретиків «прагматизму».

<sup>28</sup> 1813–1878.

<sup>29</sup> 1801–1877.

Щодо Курно, то він прийшов до філософії через заняття математикою. Він заснував критику нового типу, яка, на відміну від кантівської критики, торкалася не стільки форми, скільки змісту пізнання, стосувалася як методу, так і результатів пізнавальної діяльності. Досить довго твори Курно залишалися поза увагою сучасників, хоча в багатьох випадках, особливо в тому, що стосується теорії випадку та вірогідності, він здійснив істотні кроки вперед. Сьогодні прийшов час адекватно оцінити доробок цього мислителя і поставити його в ряд найвидатніших філософів XIX ст.

Зауважимо, що дещо раніше [13] Франція стала свідком появи нової доктрини – позитивізму, дух якого, звісно, не без пригод, пов'язаних із його розвитком та поширенням, надихав значне коло дослідників того часу. «Курс позитивної філософії» Огюста Конта став одним із найвизначніших творів сучасної філософії. З того самого часу, як Конт із твердістю, гідною безсумнівної істини, сформулював просту та геніальну ідею – утвердження ієрархічного порядку між науками, починаючи з математики та завершуючи соціологією, – вона раз і назавжди оселилася в нашому мисленні. Контівський «закон про три стани» (*«la loi des trois états»*), попередньо сформульований уже Тюрго, хоча й викликав хвилю критики, разом з тим, став досить солідним фундаментом нових наук про суспільство. Щоправда, соціологічна спадщина Конта зазнала оскарження по деяких пунктах, але безсумнівним є те, що саме він окреслив та почав виконувати програму соціології як науки. Реформатор сократівського кшталту, Конт був готовий, як уже не раз відзначалося, прийняти сократівську максиму «пізнай самого себе». Але, вважаючи, що пізнання людини в соціальному вимірі її існування належить до найвищого рівня наукового дослідження і становить *par excellence* предмет філософії, він застосував цю максиму не стільки стосовно окремої людини, скільки щодо суспільства загалом. Зауважимо також, що засновник позитивізму, який декларував себе противником будь-якої метафізики, насправді залишався в глибині душі метафізиком і що наступні часи розпізнають у його творчості могутнє прагнення «обоження» людства (*un puissant effort pour «diviniser» l'humanité*).

Ренан <sup>30</sup>, хоча він і не був інтелектуально близьким до Конта, також плекав (щоправда, у формі, досить відмінній від контів-

<sup>30</sup> 1823–1892.



ської) ідею релігії людства, про яку мріяв уже засновник позитивізму. Натхнений духом німецької філософії, Ренан прагнув включити до кола наук не тільки науки про природу, якими зазвичай опікувалася філософія, але й філологічні науки, особливо наполягаючи на їхньому застосуванні до проблеми джерел християнства. Знайомство з німецькою філософією спонукало його сприйняти метафізику як таке заняття, що є необхідним людині, хоча він і вважав її різновидом поезії. Привабливість, яку випромінювали твори Ренана, пояснюється, щонайменше, двома причинами. По-перше, Ренан володів неабияким письменницьким талантом – адже чи не варто назвати справжнім письменником того, хто примушує читача ледь не забути про слова, за допомогою яких висловлюється думка; у такий спосіб думки письменника безперешкодно проникають у нашу свідомість, стаючи нашими власними думками. Іншою причиною особливої привабливості концепції Ренана у ХІХ ст., коли історична наука пережила своє нове народження, варто вважати його подвійно оптимістичну історичну ідею, яка пронизує всю його спадщину: філософ вважав, по-перше, що історія свідчить про безупинний прогрес людства і розглядав її, по-друге, як своєрідну супровідну ілюстрацію (*succédané*) розвитку філософії та релігії.

Ту ж саму віру в науку – особливо в науки про людину – ми знаходимо у Тена <sup>31</sup>, який мав подібний до ренанівського вплив у самій Франції, а за її межами – навіть більший. З одного боку, Тен прагнув поширити методи природничих та точних наук на поле дослідження царин людської діяльності – літератури, мистецтва та історії. З іншого боку, його творчість випромінює традиції великих філософських учителів: разом із Спінозою він вірив у всезагальну необхідність; у тому ж, що стосується майже містичної влади абстрактного мислення, а також у питаннях про «засадничі якості» («*qualités principales*») та «найважливіші властивості» («*facultés maotresses*») його погляди переконливо виявляють близькість до поглядів Аристотеля та Платона. Будучи неявним прихильником метафізики, він обмежує її горизонт проблемою людини та людськості. Так само, як і Ренан, він не надто маніфестує свою близькість до Конта і не відносить себе до його послідовників. Разом з тим, його та Ренана безспідставно класифікують як позитивістів. Нагадаємо

<sup>31</sup> 1828–1893.

принагідно, що насправді існує декілька способів визначення позитивізму; на наш погляд, під позитивізмом слід розуміти антропоцентричну концепцію універсуму насамперед.

Зауважимо, що в XIX ст. позитивізму протистояв інший філософський напрям. У той самий час, коли певна частина французьких філософів XIX ст., досить смілива та недовірлива, рухалася в напрямі фізіології, психології та соціології, інша частина зосередилася, як це було й століття тому, на роздумах про природу та розум як такі.

.....

Відтак, на початку XIX ст. Франція мала великого метафізика, мабуть, найвидатнішого з часів Декарта та Мальбранша, – Мена де Бірана <sup>32</sup>. Він сформувався в лоні групи, до якої належали Дестютт де Трасі <sup>33</sup>, Ларомієр <sup>34</sup> та ін. Хоча між ним та колом цих мислителів з часом пролягла прірва, їхній вплив на Мена де Бірана не варто недооцінювати. Ледь помічене у момент свого народження, вчення де Бірана поступово розгорнуло свій вплив: варто навіть задатися питанням, чи не є шлях, який був відкритий де Біраном, саме таким, яким метафізиці тільки й належало рухатися. На відміну від Канта (вважаємо, що «французьким Кантом» його називають помилково) [14], Мен де Біран вважав, що людський розум, хоча й лише в одному вимірі, але здатний досягнути абсолюту і навіть зробити його об'єктом своїх спекуляцій. Він довів, що досягнення суті «зусилля» (l'effort) є тією цариною знання, у якій людина має унікальний привілей: саме в ній людське пізнання долає «феноменальність» і досягає реальності «в собі» – себто такої сфери, яку Кант вважав недосяжною для спекулятивного мислення. Іншими словами, він виплекав ідею нової метафізики, в межах якої піднесення до вершин всезагального розуму здійснюється паралельно із заглибленням свідомості у царину внутрішнього життя. Це була геніальна ідея, якою він користувався і в подальших роздумах, уникаючи, проте, гри в діалектику та створення системи.

Віктор Кузен <sup>35</sup> [15], хоча й декларував своє походження від де Бірана, насправді не був продовжувачем його ідей. Досить

<sup>32</sup> 1766–1824.

<sup>33</sup> 1754–1836.

<sup>34</sup> 1756–1837.

<sup>35</sup> 1792–1867.

швидко, після кількох блискучих дебютів, Кузен виявив усього одне бажання – стати на чолі офіційної школи, яка насправді прагнула утвердження засад консервативного викладання, аніж справжніх досліджень. Саме кузенівська позиція викликала з часом іронічні протести Тена, з одного боку, та визначатиме, з іншого боку, той факт, що впродовж певного часу оригінальні ідеї виникатимуть у Франції лише за межами університетських кафедр.

Відштовхуючись від кантівського критицизму, який він, до речі, відразу прагнув істотно модифікувати, інший французький мислитель – Ренув'є <sup>36</sup> [16] – поступово дедалі радикальніше відходить від кантіанства та приходить до висновків, які насправді майже не відрізнялися від принципів догматичної метафізики: він твердив, зокрема, про суверенність людської особи, він повернув свободу у світ. Разом з тим, Ренув'є значно осучаснив сенс зазначених тез, підкріпивши їх даними позитивних наук та – особливо – доповнивши їх критикою людського розсудку. Його моральна філософія, а також його вчення про людину та природу значно вплинули на розвиток філософії свого часу.

Разом з тим ані Кузен, ані Ренув'є не були справжніми ідейними спадкоємцями де Бірана. Ця честь належить двом іншим персонажам, вчення яких належить до другої з зазначених нами вище фаз розвитку французької філософської думки.

Так, аналіз творчості Равессона <sup>37</sup> [17] беззастережно доводить наявність паскалівського компоненту в біранізмі. Послідовник Паскаля та Мена де Бірана, закоханий як у давньогрецьке мистецтво, так і в грецьку філософію, Равессон наочно дає нам зрозуміти, яким чином оригінальність того чи іншого французького філософа не суперечить лінії його спорідненості з попередньою французькою філософською традицією і в який спосіб сама ця традиція зберігає зв'язок із традицією класичною. Декарту вдалося не перервати зв'язок з традиціями давньогрецьких філософів: його твори містять міру та порядок, які належали до характеристик античної думки. Равессону, у свою чергу, вдалося яскраво підкреслити синтез художності та класичності, що є, до речі, однією з яскравих ознак французької філософської думки. Він окреслив, отже, абрис такої філософії, яка вимірює істину речей їхньою відповідністю ідеалу краси.

<sup>36</sup> 1818–1903.

<sup>37</sup> 1813–1900.

Ім'я Равессона є невід'ємним від імені іншого французького філософа – Лашельє <sup>38</sup> [18], вплив якого також був досить значним, хоча напрям його філософування був відмінним від равессонівського. Він розбудив французьку університетську філософію у той момент, коли та, заколихана, дрімала в обіймах люб'язної та легкої філософії Віктора Кузена. Докторська дисертація Лашельє «Про основи індукції» назавжди залишиться класичною, так само як залишається класикою все те, що несе на собі відбиток довершеності. Його доктрина, яку зараховують як кантіанську, насправді відходить від кантівського ідеалізму та сповіщає про нову, досить оригінальну, форму реалізму, що є близькою до реалізму Мена де Бірана. Отже, неперевершений майстер філософії де Біран, як ми пересвідчилися, спромігся виплекати не одне покоління філософських учителів.

.....

Ось, власне, і все, що, з огляду на обсяг статті, нам удалось сказати про ініціаторів французької філософської думки ХІХ ст. До цього своєрідного списку ми не включили значної кількості імен «другого ешелону», більша частина яких, проте, варта згадки. Можна лише здогадуватися та шкодувати з приводу того, що ще більше імен нам доведеться пропустити в описі сучасного етапу розвитку французької філософії. Адже в цьому разі ми маємо можливість зупинитися лише на найзагальніших рисах окремих груп та на основних підходах.

Позитивістський напрям, який був закладений Контом, поширюючись дедалі інтенсивніше, продовжив свій розвиток у бік створення науки про соціальні факти. Цю науку спочатку бачили як продовження інших наук, наприклад, біології (Еспінас) [19] чи психології (Тард) [20]. Але з часом стало зрозумілим, що ця нова наука про соціальні факти має стати автономною і що особливості та визначальні риси соціології засяють у новому світлі лише за умови її самодостатності. Завдяки цій орієнтації досягнення французької соціологічної школи виявилися вражаючими. Вони варті окремого розгляду <sup>39</sup>. Але ми зупинимося лише на іменах двох мислителів, які обидва одночасно були соціологами та філософами. Йдеться про Дюркгейма <sup>40</sup>,

<sup>38</sup> 1832–1918.

<sup>39</sup> Саме тому ми не торкалися поглядів ані Сент-Ілера, ані Ш. Фур'є, ані П'єра Леру [21], ані Прудона.

<sup>40</sup> 1858–1917.

справжнього засновника французької школи соціології, ідеї якого про «колективні уприсутнення» («représentation collectives») стали основою метафізичної орієнтації цієї школи, та Леві-Брюля, праці якого, присвячені ментальним функціям у первісних суспільствах, істотно вплинули на сучасне розуміння природи людського мислення.

До досліджень у сфері соціології без вагань слід додати пошуки у сфері філософії моралі. Згадані вище соціологи Дюркгейм та Леві-Брюль є одночасно дослідниками як у царині моралі, так і в царині суспільних заведень (la science de mœurs). Варто зауважити, що французькі моралісти, деякі з них одночасно були і філософами, далеко не завжди погоджувалися щодо фундаментальних засад своїх розвідок. Одні дослідники (Г. Бело [22], П. Бюро [23]) виходили з того, що у дослідженнях моралі повинен домінувати інтерес до соціальних феноменів та, відповідно, до вимог, які є наслідком соціальної природи моралі. Інші (Пароді [24], Ле Сенн [25]) вбачали в моралі радше предмет філософських спекуляцій та раціонального розгляду. Поза цими двома групами дослідників варто згадати Ф. Ро <sup>41</sup> [26] та його розвідки у сфері морального досвіду: дослідження у сфері моралі він, по суті, розглядав як різновид науково-дослідницького досвіду.

У просторі між філософією біології та соціальною філософією, просування якої великою мірою завдячує саме французькому генію, заявила про себе нова галузь досліджень, справжня інновація XIX та XX ст.: ми маємо на увазі психологію. Йдеться не про те, що у Франції, в Англії чи то в Шотландії до цього часу не існувало проникливих психологів; разом з тим, обмеження дослідницького поля лише внутрішнім спостереженням (observation intérieure) та зосередження лише на нормальних проявах фактично унеможливлювали відкриття деяких областей психічного, зокрема сфери «підсвідомого». Відтак, до традиційних методів внутрішнього спостереження XIX ст. додало два інших: у першу чергу, сукупність методів вимірювання (de mensuration), які почали застосовуватися в лабораторних умовах, та, по-друге, так званий *клінічний* метод, суть якого полягає у спостереженні за психічно хворими та навіть у провокації патологічних проявів (засобами інтоксикації, гіпнозу тощо).

<sup>41</sup> 1861–1909.

Перший із наведених вище методів практикувався здебільшого у Німеччині; хоча ним не нехтували й у Франції, результати його застосування виявилися набагато нижче сподівань, що покладалися на нього <sup>42</sup>. Натомість, застосування другого – клінічного – методу досить швидко дало добрі результати й обіцяло ще більші результати у майбутньому. Відтак психологія, що спирається на клінічний метод і яка практикується сьогодні в багатьох країнах, має французьке історичне походження і сприймається як французький науковий доробок. Підготовлена ще на початку ХІХ ст. французькими альєністами [29], ця наука остаточно сформувалася у творах Моро де Тура і з того часу розвивається тими французькими вченими, які або прийшли у психологію з галузі дослідження патологічних явищ, або ж, навпаки, були психологами, яких зацікавила царина ментальної патології. Щоб переконатися у цьому, досить згадати прізвища Шарко <sup>43</sup>, Рібо <sup>44</sup>, П'єра Жане [30] та Жоржа Дюма [31]. До цих прізвищ ми мали б додати багато інших, якби психологія поступово перетворилася на абсолютно особливу дисципліну, дослідження розвитку якої потребує окремих зусиль. Звернемо увагу лише на двох дослідників – Ш. Блонделя [32] та Р. Мурга [33], праці яких стали своєрідним підтвердженням зв'язків, що зберігалися між психологією та філософією: у першому випадку за посередництва соціології, у другому – біології.

Простежимо за розвитком іншої, умовно кажучи, другої лінії, якою крокувала французька філософія другої половини ХІХ ст. Як відомо, розвиток філософії моралі так чи інакше пов'язаний із розвитком релігійної філософії. Який шлях пройшла остання у Франції? Якщо на початку ХІХ ст. ми спостерігаємо радикальне заперечення релігії Дюпюї <sup>45</sup> [34] та Вольнеєм <sup>46</sup>, то з часом поступово приходить доба народження іншої позиції щодо релігії: ця нова позиція була сформульована у межах школи традиціоналістів – Ж. де Местром <sup>47</sup>, А. де Бональдом <sup>48</sup> [35],

<sup>42</sup> Цей метод мав у Франції яскравих представників – згадаймо хоча б Альфреда Біне [27] та П'єрона [28].

<sup>43</sup> 1825–1893.

<sup>44</sup> 1839–1916.

<sup>45</sup> 1742–1809.

<sup>46</sup> 1757–1820.

<sup>47</sup> 1753–1821.

<sup>48</sup> 1754–1840.

Лямне <sup>49</sup> [36]. У цей саме період знайшлося місце і для іншої думки, менш живої, хоча й менш систематичної: йдеться про творчість Б. Констана <sup>50</sup>. Далі починається історія досить невідомого та неоднозначного періоду, у межах якого ми спостерігаємо панораму незавершених доктрин чи то шматки доволі суперечливих теорій: йдеться про творчість таких мислителів, як Баланш <sup>51</sup> [37], Бюше <sup>52</sup> [38], Ботен <sup>53</sup> [39], Маре <sup>54</sup> [40], Гратрі <sup>55</sup> [41]. Завершення цього періоду є початком нашої сучасності, і сьогодні ми констатуємо справжній ренесанс різноспрямованих досліджень релігійності. Так, Олле-Ляпрюн <sup>56</sup> [42], послідовник та учень вищезгадуваного Гратрі, виховав, у свою чергу, учня, який, треба визнати, перевершив обох своїх учителів. Ми маємо на увазі Моріса Блонделя [43], засновника «філософії дії»; у рамках цієї доктрини отримало теоретичне осмислення прагнення трансцендентності, іманентне людині та невід'ємне від її внутрішнього життя. Відштовхуючись від цієї філософії та сміливо відстоюючи її, о. Лабертоньєр <sup>57</sup> [44] створив свою оригінальну та незалежну доктрину, проявивши при цьому своєрідний підхід та навіть сміливість. Ці два напрями виявилися найбільш яскравими, якщо говорити про розвиток релігійної думки у контексті її зв'язку з філософією. Однак цей зв'язок не був єдино можливим. У цьому сенсі варто згадати хоча б Огюста Сабатьє [45] та його спробу створення релігійної філософії на основі поєднання історії та психології. Варта уваги також серія досліджень сфери моралі, здійснена Альфредом Луазі [46], та праці Марітена, який зробив спробу нового прочитання томізму. Нарешті, до спроб поєднання наук про релігію з іншими галузями знання слід додати й дослідження психологів, які, звернувшись до аналізу містицизму, поступово відкривали психологічні аспекти досвіду та спостережень містиків. Наполегливі спроби розкриття сенсу містичного досвіду та його «популяризації» належать Делакруа [47], Сегону [48], Барузі [49]

<sup>49</sup> 1782–1854.

<sup>50</sup> 1767–1830.

<sup>51</sup> 1776–1847.

<sup>52</sup> 1796–1866.

<sup>53</sup> 1796–1867.

<sup>54</sup> 1804–1884.

<sup>55</sup> 1805–1872.

<sup>56</sup> 1839–1898.

<sup>57</sup> 1860–1932.

та іншим дослідникам. Зі свого боку, Бремон [50] повертає до життя і коментує довершені та ефектні, сповнені психологічними та метафізичними відкриттями, численні тексти (майже ніким не досліджувані на той час), у яких з неперевершеною красномовністю, напруженням та глибиною виразила себе могутня французька релігійна думка XVII ст. У той самий час, запобігаючи спробам поєднання релігійних наук та природознавства, інший дослідник – Сейєр [51] – невтомно закликає бути пильними щодо загроз та шкоди, якої може завдати так званий «натуралістський містицизм» («*mysticisme naturiste*»), який, на його думку, є своєрідною підробкою «справжнього» містицизму, хоча було б неправильно ігнорувати факт історичного існування цієї своєрідної осучасненої форми містицизму.

До третьої виразної тенденції, яка також мала коріння в попередніх часах, ми відносимо філософію науки, яка відчутно актуалізувалася, починаючи приблизно з 1890 р. Філософія науки бере свій початок у глибинах метафізики, зокрема у філософії Равессона та в його теорії звички, а також у філософії Огюста Конта (йдеться особливо про ствердження останнього щодо неможливості взаємної редукції різних наук). Адже саме з ними глибоко пов'язана нова теорія, яку Еміль Бутру <sup>58</sup> [52] експлікує <sup>59</sup> у своїй дисертації «Про випадковість природних законів» та в знаменитому курсі «Про ідею природного закону». Великий математик Пуанкаре <sup>60</sup>, хоча й іншим, більш прямим шляхом, дійшов висновків, що були подібними до висновків Бутру. Шляхом аналізу тих умов, у яких відбувається процес створення наукових понять, він довів, що у тій мережі законів, якою наше пізнання «огортає» універсум, певне місце займають фактори, пов'язані з людиною, а також з вимогами та перевагами самої науки. Близькою до теорії Пуанкаре є теорія Міло <sup>61</sup> [53], професора математики, який перейшов у табір філософів. Зауважимо, що попередником Пуанкаре та Міло на шляху створення критичної теорії науки був фізик Дюгем <sup>62</sup>.

<sup>58</sup> 1845–1921.

<sup>59</sup> Варто зазначити, що Бутру був також потужним ініціатором досліджень у сфері історії філософії.

<sup>60</sup> 1854–1912.

<sup>61</sup> 1858–1918.

<sup>62</sup> 1861–1916. Міло та Дюгем працювали також у галузі історії наук. У цій царині своїми працями відзначився також Поль Таннері [54].



Від філософії науки відколовся інший, досить широкий напрям, який, до того ж, виявився досить розгалуженим. Ідеться, насамперед, про суто позитивістську лінію, яка, можливо, й не була достатньо багатою з точки зору кількості репрезентативних творів, але якість доробку представників якої не викликає жодного сумніву: йдеться, насамперед, про творчість Ле Дантека <sup>63</sup> [55], Абея Рея [56], Крессона [57]. Щодо критичної лінії філософії науки, то до неї належали Кутюра [58], Буасс [59], Анекен [60], Гобло [61], Вільбуа [62], Р. Бертело [63]; на жаль, ми не маємо можливості докладно висвітлити концепції цих авторів, але звертаємо особливу увагу на одного з персонажів цього ряду <sup>64</sup>. Для того, аби зрозуміти, наскільки у перспективі цього напряму власне філософські роздуми щільно поєдналися з доробками та стилістикою природничих наук, досить згадати тези Башляра щодо концепту наближеного пізнання (*connaissance approchée*), а також твори Ніко [64], в яких іде мова про геометрію чуттєвого світу; варті уваги і праці Пуар'є [65], присвячені поняттям часу та простору. З іншого боку, і самі природники часто-густо брали безпосередню участь у критичній філософській роботі: згадаємо хоча б Ж. Таннері, Е. Пікара, П. Пенлеве, Б. Брюнса, П. Бутру, Ж. Перрена, Г. Юрбена, Е. Бореля, П. Ланжевена, Л. де Броглі та ін.; у їхніх працях ми знаходимо дуже важливі зауваження, які стосувалися, принаймні, двох ключових пунктів: ішлося, по-перше, про парадокси, які виникають при застосуванні поняття безкінечного в математиці, і, по-друге, про необхідність нового формулювання основних принципів та фундаментальних понять з боку фізиків у випадках, коли вони переходять з рівня повсякденного спостереження до спостережень та експериментів на нескінченно малих та нескінченно великих величинах, до феноменів мікросвіту або феноменів космічного масштабу.

Повернімося тепер до філософів у власному розумінні цього слова. Більшість із них, хоча й починали з філософії науки, з часом подолали її межі і настійливо почали рухатися в бік раціоналістичної метафізики. Лаланд [66], який також, разом із Кутюра та Гобло, був логіком, запропонував асиміляцію як

<sup>63</sup> 1869–1917.

<sup>64</sup> Ми прагнемо звернути увагу читача на постать Анекена, творчість якого входить навіть за межі тільки історії наук і становить загальнофілософський інтерес.

основу експлікаційної моделі та – всупереч теорії еволюції – запропонував розглядати дисиміляцію як процес, що є, щонайменше, симетричним відносно асиміляції. Мейерсон [67] демонструє в роботі дослідника ідеал нової інтелектуальної ідентичності, який нерозривно пов'язаний з утвердженням раціоналізму, та, разом з тим, аналізує «відповіді» експериментальної реальності, що часто-густо є «ірраціональними». Нарешті, Брюншвік [68], спираючись на історичний метод, послідовно пише праці «Етапи розвитку математичної філософії», «Людський досвід та фізична причинність», «Прогрес свідомості в західній філософії». На сторінках цих праць він простежив процеси звільнення розуму в дискурсі. За Брюншвіком, розум перебуває на шляху створення справжнього «інтелектуалізму», який замінює оперування поняттями оперуванням судженнями, які, у свою чергу, є не чим іншим, як досить складною формою взаємовідносин між поняттями. Проблематика, що її порушує Брюншвік, повертає нас до загальних проблем філософії.

До речі, філософія продовжує розвиватися та культивуватися заради неї самої та згідно з власними ресурсами діалектики. У її розвитку слід розрізняти два напрями: досить розгалужений ідеалістичний (Евлен [69], Дюнан [70], А. Вебер [71], Амлен <sup>65</sup> [72]), та другий, який потребує більше експлікацій, ніж перший, – адже його історія була більш примхливою.

Отже, перед тим, як у 1867 р. поставити крапку у своїй праці «Звіт про філософію Франції у XIX ст.», Равессон пише такі пророчі слова: «Безліч знаків натякає нам на наближення філо-

центрального нервом філософії Ліара <sup>66</sup> [73]. спостерігаємо в іншого філософа – Фуйє <sup>67</sup> [74], соціолог навіть більшою мірою, ніж діалектик, «теорію ідей-сил» (théorie des idées-forces), як формою широкого розуміння раціоналізму кожного питання, ані практичного, ані теоретичного, блискучий мислитель не порушував би, і з певною впевненістю висловив би власної точки зору – завжди конструктивної. В особі Гюйо <sup>68</sup> [75] він знайшов ідеального продовжувача. Хоча й менш відомий, аніж Ланьє, раніше за німецького мислителя, сформулював ідею «ніцшеанська, прийнятній та збалансований філософії», що моральний ідеал слід шукати в ширинах життя, а не в його найбільш експансивних формах. Ланьє того в його найбільш експансивних формах звернув середив увагу на ідеї часу та на значній кількості ідей з нею пов'язані. Нарешті, ми маємо згадати і Ляшельє та, водночас, послідовника Спінозу, який «рефлексивний аналіз», у межах якого розкриття своєї творчості віднаходить себе як творчий акт. Спіноза привела філософа до утвердження віснечого, вичиненого Бога; щодо внутрішньо-психологічної позиції, то Ланьє розглядає впевненість (la confiance) як живий регіон, у якому думка тримається на межі здатності до безпосередньої дії». Філософія, яка дисципліну, яка спонукає рефлексію до досягнення достатності, а також до необхідності здійснення дії, яка бере свій початок у глибинах внутрішнього

як і позитивні науки. Так само, як і ці останні, вона виявляється здатною до накопичення раз і назавжди отриманих результатів, до нескінченного прогресу. Разом з тим, – і в цьому полягає її відмінність від позитивних наук, – вона прагне розширювати, розбиваючи їх одну за одною, межі розсудку та, відтак, розширювати можливості людської думки. Натхнений цим підходом, Бергсон почав застосовувати його до проблем, які вже мали велику традицію у філософії. В усіх цих випадках – і тоді, коли він розмірковує над характером внутрішнього виміру протягності та його зв'язком із проблемою свободи, і тоді, коли він вивчає проблему сприйняття та пам'яті, і тоді, коли він наближається до реального життя розуму та його співвіднесення з тілесним життям, і тоді, коли він, досліджуючи еволюцію життя та відкривши творчість як її суть, утверджує внутрішню субстанціальність змін, або тоді, коли він визначає два джерела моралі та релігії та визнає первинність містичного джерела, – Бергсон рухається в одному напрямі; разом з тим, щодо кожної нової проблеми він демонструє прагнення нового адаптаційного зусилля <sup>71</sup>.

Думка Бергсона викликала різноманітні відгуки. Ми маємо на увазі кілька імен, які вже згадувалися в іншому контексті. Додамо до них лише ім'я Жака Шевальє [77], який у душі рішення, що було близьким і Бергсону, розвивав ідеї «науки про індивідуальне», дискутуючи з ідеями равессонівської «Звички».

До когорти мислителів, близьких до Бергсона, зараховував себе й Едуард Ле Рой <sup>72</sup>, який прагнув створити наукову дисципліну, яка системно досліджувала б інтуїтивну форму мислення, а також займався питаннями еволюції та походження людини. Одночасно він вважався мислителем, близьким до прямої критики науки, зокрема був палким ініціатором віднаходження метафізичного сенсу науки. Як ми пересвідчилися, у цей час у розвитку філософської думки спостерігається тенденція до створення певної оригінальної та творчої філософії, яка походить від ідеалізму, але не має нічого спільного з абстрактною діалектикою, та визначає своїм принципом свободу духовної ініціативи. З позицій близьких філософських доктрин, доповнених, щоправда, аналізом моральної вимоги та дослідженням умов здійснення релігійного життя, нарешті в центрі

<sup>71</sup> Ця частина статті належить перу Ле Роя.

<sup>72</sup> Ця частина статті належить перу А. Бергсона.

уваги постає проблема віри в Бога. Хоча вона розглядається на широких теренах різноманітних філософських сюжетів, покриваючи у такий спосіб майже все поле знання, це не означало, проте, що йдеться про повернення до бачення філософії як універсальної науки. Мова йшла, радше, про певну модальність філософських роздумів та світобачення, про заходи щодо запобігання занадто абстрактній постановці великих філософських проблем: кожна з них повинна бути не тільки досить виразно сформульованою та визначеною, не тільки розглянутою в оптиці цілком практичного та конкретного розв'язання, але й покликана зберігати зв'язок з усім корпусом філософського знання. У такому разі філософія залишається великим синтетичним зусиллям, не претендуючи при цьому на роль великої синтетичної системи.

.....

Отже, ми торкнулися творчості низки французьких філософів, звернули особливу увагу на різноманітність їхніх доктрин, на їхню оригінальність, на те, що нового привнесли вони в філософію і за що філософія їм вдячна. Тепер ми спробуємо з'ясувати, чи не маніфестує творчість цих філософів спільних рис, які одночасно є визначальними для французької філософії загалом.

Так, однією з рис, що впадає в око, коли ми звертаємося до творів цих філософів, є простота форми. За винятком другої половини XIX ст., себто того двадцяти- чи тридцятилітнього періоду, коли незначна кількість мислителів, поступаючись іноземному впливу, часом відмовлялася від традиційної простоти викладу, французька філософія засновувалася завжди на такому принципі: будь-яка філософська ідея, хоч би якою складною та вишуканою була, може і має бути втілена в таку форму, яка буде зрозумілою широкому загалу. Французькі філософи ніколи не писали лише для вузького кола втаємничених. Вони звертаються до людства в цілому. Звісно, аби повноцінно зрозуміти той чи інший твір та повністю осягнути всю глибину думки філософа, необхідно бути філософом або науковцем. Разом з тим, кожна освічена людина здатна ознайомитися з найважливішими філософськими працями французьких мислителів та прочитати їх не без користі для себе. Навіть тоді, коли французькі філософи відчували потребу у нових засобах вираження, вони

шукали їх не так, як це досить часто робили їхні іноземні колеги: вони не прагнули створити спеціальних словників (адже ці словники часто-густо є не чим іншим, як спробою сховати за штучними термінами непереконливість тієї чи іншої ідеї), але намагалися висловити найвишуканіші та найглибші думки за допомогою такої композиції повсякденної мови, яка збагачувала уживані в ній слова новими відтінками смислів. Саме цією особливістю французького способу філософування пояснюється те, що великі Декарт, Паскаль та Руссо, – навіть незалежно від того, що було предметом їхнього аналізу – чи то процеси та процедури мислення (Декарт), чи то почуття (Паскаль, Руссо), – істотно сприяли зростанню сили та витонченості французької мови. Очевидно, необхідно розкласти процес мислення на його найелементарніші складові, аби навчитися вміло висловлювати найпотаємніші та складні думки за допомогою простих термінів. Тією чи іншою мірою всі французькі мислителі наділені цією аналітичною здатністю. Отже, потреба у розкладанні ідей та навіть почуттів до їхніх простих та ясних форм, які досить легко знаходили б вираження у повсякденній мові, є характерною рисою французької філософії з самого початку її історії. Чи не є саме ця риса одним із найяскравіших показників того, що французька думка насправді не є ексклюзивною, як це часто доводиться чути, а є, навпаки, такою, що найуважнішим чином прислухається до повсякденного виміру реальності.

Від опису формальної характеристики, що об'єднує французьких філософів, перейдемо до змістовної характеристики французької філософської традиції.

Французька філософія була завжди у найтісніший спосіб пов'язана з позитивними науками. І в інших країнах, як, наприклад, у Німеччині, той чи інший філософ міг одночасно бути природничником і, навпаки, природничник міг опікуватися філософськими проблемами; але подібна зустріч цих двох типів пізнання була, радше, випадковою, радше винятком, ніж правилом. Навіть якщо ми згадаємо, що великий Лейбніц був не лише філософом, але й математиком, ми все одно мусимо констатувати, що основна лінія розвитку німецької філософії, принаймні в період, що охоплює першу половину XIX ст., розвивалася цілком незалежно від розвитку позитивних наук. Натомість нерозривний зв'язок французької філософії з природничими науками є незаперечною особливістю цієї традиції

філософування. Так, у Декарта зв'язок між математикою та філософією є настільки тісним, що важко навіть твердити, чи це його метафізика спонукала його на створення геометрії, чи то, навпаки, його метафізика є не чим іншим, як розширенням принципів його геометрії. Що стосується Паскаля, то він перед тим, як стати філософом, був блискучим математиком та видатним фізиком. Французька філософія XVIII ст. набирала у свої ряди переважно геометрів, природничників та медиків (ідеться про д'Аламбера, Ля Меттрі, Бонне, Кабаніса та ін.). У XIX ст. шлях найвидатніших французьких мислителів – Огюста Конта, Курно, Ренув'є та ін. – до філософії пролягав через математику; окремі з них, наприклад, Анрі Пуанкаре, були просто-таки геніальними математиками. Візьмемо інший, не менш блискучий, приклад: Клод Бернар, який запропонував філософію експериментального методу, був, як відомо, також одним із засновників фізіології. Навіть ті з французьких філософів, хто впродовж усього XIX ст. виявляли схильність до інтроспекції, демонстрували одночасно й бажання звернутися до дослідження зовнішніх факторів психічного – сфери фізіології, ментальної патології та ін. Це звернення давало їм упевненість у тому, що їхні заняття не є лише грою ідей та маніпулюванням абстрактними поняттями: вказана вище тенденція яскраво спостерігається вже у Мена де Бірана – великого засновника методу глибинної інтроспекції. Одним словом, тісний союз філософії та науки є настільки невід'ємною рисою історії французької філософії, що ми можемо, не вагаючись, визнати за нею першість.

Іншою характеристикою французької філософії, можливо, менш очевидною, але не менш невід'ємною, слід вважати смак французьких філософів до аналізу психологічної реальності, а також їхню схильність до внутрішнього самоспостереження. Звичайно, ця риса французької філософії не є настільки визначальною та специфічною, аніж та, що ми її описали вище. Адже схильність до дослідження власного внутрішнього світу, так само як і здатність співпереживати внутрішньому світові іншої особи, характерна для англійських та американських філософів тією ж мірою, що і для французів. Разом з тим, великі німецькі мислителі яскраво не виявляли схильності до психологічних спостережень; хіба що Шопенгауер, творчість якого була просякнута духом французької філософії XVIII ст., був чи не єдиним німецьким метафізиком, який одночасно залишив слід

у психології. Натомість, серед великих французьких філософів ви не знайдете жодного, який у той чи інший момент не виказав би себе як глибокий та вишуканий дослідник людської душі. Досить згадати вишукані психологічні зауваження, на які ми натрапляємо у працях Декарта та Мальбранша і які тісно пов'язані з їхніми метафізичними роздумами. Спостереження Паскаля були також завжди надзвичайно проникливими – і тоді, коли він займався прихованими сторонами існування людської душі, і тоді, коли він брався за аналіз фізичної, геометричної та філософської реальностей. Кондіак був філософом та психологом одночасно. Годі говорити вже про тих мислителів, яким ми зобов'язані відкриттям нових підходів у психологічному аналізі, себто про Руссо та Мена де Бірана. Упродовж XVII та XVIII ст. французька філософська думка розмірковувала над проблемами внутрішнього життя людини, чим, власне, і створила фундамент наукової психології, бурхливий розвиток якої побачило вже наступне – XIX ст. Визначальний, насправді безпрецедентний, внесок у створення та розвиток наукової психології зробили Моро де Тур, Шарко та Рібо. Зауважимо, що метод цих психологів, той, завдяки якому нова дисципліна здійснила свої найвизначніші відкриття, був не чим іншим, як розвитком методу внутрішнього самоспостереження. Цей метод був завжди звернений до аналізу даних свідомості, але тепер дослідники застосовували його до дослідження свідомості не лише здорових, але й хворих людей.

Такими є дві основні характеристики французької філософії. Вірогідно, що до перелічених характеристик ми могли б додати й третю: певну незацікавленість, ба навіть недовіру до всього, що є занадто громіздким та остаточно застиглим (*rigide*). Контраст з німецькою традицією є тут очевидним, адже німці здійснювали масштабні діалектичні побудови. Натомість французи завжди віддавали перевагу виваженості та врівноваженості й уникали будь-якої надмірності, демонструючи, відтак, більшу близькість до своїх англійських колег. Представники французької філософії, які завжди не тільки жадали залишатися на позиціях раціональності, а й маніфестували раціоналізм як принцип, прагнули універсального досягнення реальності, але завжди – у формі вільної та гнучкої ідеї, життєздатності якої засвідчується її здатністю до гри смисловими нюансами.

Ось якими є риси, що визначають особливе обличчя французької філософії. Продовжуючи наш огляд, зазначимо також, що французькі філософи намагаються максимально наблизитися до контурів зовнішньої реальності, як це роблять фізики. Водночас вони прагнуть досягнути реальність внутрішнього життя людини, як це роблять психологи. Співіснуванням цих двох векторів, власне, й пояснюється відмова французької філософії від *систематичної форми*. Одночасно вона рішуче відкидає як упертий догматизм, з одного боку, так і радикальний критицизм, з іншого; її метод так само далекий від Гегеля, як і від Канта. Але це не означає, що вона принципово відмовляється від побудови великих конструкцій. Коли вони їй потрібні, вона їх будує. Але, разом з тим, переважна більшість французьких філософів, як нам здається, має перестороги щодо побудови систем: така побудова, на їхню думку, є досить простою справою – адже набагато легше послідовно йти в напрямі до якоїсь однієї ідеї, аніж вчасно, у певний момент, зупинити або переорієнтувати дедукцію там, де це виявляється необхідним з огляду на «підказки» реальності, що виникають внаслідок поглиблення знань у сфері конкретних наук. Згадаємо слова Паскаля про недостатність «геометричного розуму», який, на думку філософа, повинен доповнюватися «витонченим розумом». Декарт, цей великий метафізик, також твердив, що не так уже багато часу приділяє заняттям метафізикою, маючи на увазі, очевидно, що робота чистої дедукції та метафізичного конструювання здійснюється без великих зусиль, ледь не сама собою – для цього досить лише володіти певними розумовими здібностями. Але чи не станеться так, що, відмовляючи філософії в систематичності, ми одночасно відмовляємо їй у здійсненні її покликання, під яким слід розуміти створення єдиної картини світу? Наша відповідь на це питання може бути такою: французька філософія ніколи не відмовлялася від цього покликання, але вона й не довіряла його виконання процедурам, які полягали в тому, аби, попередньо обравши ту чи іншу фундаментальну ідею, за будь-яку ціну спробувати насильно вмістити в її зміст всі факти реальності (*la totalité des choses*). Адже цій ідеї завжди можна протиставити іншу, не менш фундаментальну, за допомогою якої, використовуючи ті ж самі процедури, можна сконструювати іншу систему: спростування або доведення фундаментальності обох ідей є лише справою вправності.



У такому разі філософія перетворюється на просту гру, на своєрідний інтелектуальний турнір. Зауважимо, що сфера ідей насправді є лише частиною нашої розумової діяльності, яка, у свою чергу, сама по собі є лише частиною реальності: відтак, як може статися, щоб частина, яка є лише частиною частини, охопила б Ціле (le Tout). Очевидно, цілісне бачення світу може бути реалізоване за допомогою значно витонченіших, складніших та наполегливіших процедур. Замість того, аби звужувати реальність до розміру всього лиш однієї ідеї, людський розум, навпаки, сам повинен прагнути до розширення. Це розширення має відбуватися у такий спосіб, аби людський розум поступово досягав збігу з якомога ширшою частиною (la portion) реальності. Це потребує багатовікової праці людства. Наближаючи термін реалізації зазначеного вище грандіозного завдання, кожен окремих філософ мав би виробити досить упевнений погляд на якусь частину реальності, залишаючись при цьому досить обережним у своїх судженнях щодо інших частин великого світу реальності. У такому разі ми матимемо в нашому розпорядженні гнучку та здатну до розвитку систему, що відрізнятиметься від інших метафізичних систем, принципово застиглих у своїх побудовах. У цьому, на нашу думку, полягає одна з прихованих характеристик французької філософії. Цю рису французької традиції ніколи не було чітко сформульовано, лише останнім часом її було усвідомлено. Досить пізнє усвідомлення зазначеної вище відмінності і є свідченням природності цієї риси для французької філософської думки, що є живою і гнучкою, не має в собі нічого механічного та штучного, є надзвичайно соціально чутливою, але, разом з тим, і не терпить індивідуальних домислів та побудов, упевнено просувається від дослідження реальних життєвих інстинктів до того, що варто віднести до сфери власне людського способу життя.

Цими двома чи – точніше – трьома характеристиками, які ми щойно позначили, пояснюється те, що завжди вважалося геніальним і творчим у французькій філософській традиції. Через те, що французькі мислителі завжди прагнули говорити зрозумілою мовою, вони не перетворилися на касту обраних і завжди перебували під контролем читачів, а сама французька філософія ніколи не втрачала зв'язку з практичним глуздом. Філософією у Франції займалися психологи, біологи, фізики, математики, філософія завжди підтримувала тісний контакт як із науками,

так і з життям. Цей постійний зв'язок із життям, наукою та практичним глуздом постійно запліднював французьку філософію та застерігав її від гри наодинці із самою собою, а також захищав від загрози штучних побудов, складених із речей та абстракцій. Те, що французькій філософській думці вдавалося у такий спосіб залишатися завжди живою та відкритою, пов'язано – чи не так? – із її діалогом з іншими, ніж вона сама, проявами французького духу, які – у свою чергу – також прагнули прийняти філософську форму. Адже відомо, що знайти у Франції такого дослідника, письменника, митця чи навіть ремісника, який би не прагнув віднайти в матеріалі, з яким працює, – незалежно від того, майстерно чи наївно він це робить, – філософію науки, мистецтва чи – чому б і ні? – філософію його ремесла. Потреба у філософії тут є універсальною: вона підштовхує до філософічності, себто переводить у площину ідей та принципів будь-які форми дискусій – навіть ділові переговори. Ця потреба, відтак, є не чим іншим, як проявом глибинних пластів французького духу, який прагне узагальнень, не забуваючи при цьому про царину конкретного – і саме в цьому подвійному баченні виявляється його багатство. Відтак, французький дух збігається з духом філософії як такої.

(Переклад Голіченко Т. С.)

#### Примітки перекладача:

[1]. – *«Волюнтаристи XIX ст.»* – Бергсон має на увазі, очевидно, Мена де Біран, Ш. Ренув'є, Ф. Равессона, П. Жане та, звісно, представників німецького ідеалізму, а також Шопенгауера та Ніцше.

[2]. – *Жан-Батіст Біо* (Jean-Baptiste Biot, 1774–1862) французький фізик, астроном та математик, засновник методики застосування поляризованого світла в аналізі розчинів.

[3]. – *«Така, що народжена без матері» (з лат.).*

[4]. – *П'єр Бейль* (Pierre Bayle, 1647–1706), автор численних філософських та філософсько-літературних творів, серед яких найбільший вплив мали *«Про толерантність»* (1686 р.) та багатотомні твори – *«Історичний та критичний словник»* (початок видання – 1697 р., завершення 16-томного видання 1824 р.), *«Відповіді на запитання одного провінціала»* (1704–1706).

[5]. – *Бернар ле Бов'є де Фонтенель* (Bernard le Bovier de Fontenelle) – французький філософ та математик, блискучий письменник та драматург, племінник драматурга П'єра Корнеля.

[6]. – *Віталістична школа в Монпельє*. Монпельє – стародавнє місто на півдні Франції та давній центр медичної науки (медичні єврейські школи XII ст.) та природничих знань (саме в Монпельє 1593 р., себто за часів Генріха IV, був відкритий перший у Франції Ботанічний сад). За часів так званої «першої біологічної революції», яка припадає на XVII ст., в Монпельє існує кілька медичних шкіл, які конкурують між собою: так, школа Антуана Фізеса (Antoine Fizes, 1690–1765) стояла на фізико-механістичних позиціях у поясненні феномену живого, в той час як школа, яку очолював Буасьє де Соваж (Boissier de Sauvage, 1706–1767), захищала позиції анімізму. З конкуренції цих двох течій у середині XVIII ст. виникає школа віталізму, яка захищала своєрідність живого та неможливість звести його прояви до фізичних чи механічних причин. Найбільш яскравими представниками віталістичної медичної школи в Монпельє, про яких саме й згадує А. Бергсон, були Теофіль де Борде (Théophile de Bordeu), Поль-Жозеф Бартез (Paul-Joseph Barthez), Франсуа-Ксав'є Біша (François-Xavier Bichat) та Франсуа Жозеф Віктор Бруссе (François Joseph Victor Broussais).

[7]. – *Ідеологія* – напрям філософської думки постпросвітницького часу, який був представлений «Товариством Ідеологів», на чолі якого стояв Дестютт де Трасі (Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy). Яскравими представниками цього напрямку були також Гара (Dominique Joseph Garat, 1749–1833), уже згадуваний трохи вище Кабаніс (Georges Cabanis), Лароміг'єр (Pierre Laromiguière), Вольней (François Chasseboeuf, comte de Volney), Дону (Pierre Daunou, 1760–1840), Дежерандо (Joseph Marie Degérando, 1772–1842). Термін «Ідеологія» вперше з'явився у праці «Роздуми про здатність мислення» Дестютта де Трасі 1898 р. і означав науку про ідеї у їхньому зв'язку з тілесною природою людини та її психологічними станами (пам'ять, уява, бажання, воля), засобами виразу ідей (мова, інші знаки) та інституціями їхнього формування і побутування (наприклад, закладами освіти – школами й університетами та просвіти – музеями, архівами). Мабуть, одним із найфундаментальніших досліджень Ідеології та ідеологів залишається твір Ф. Пікаве «Ідеологи», в якому було започатковано розрізнення трьох генерацій

ідеологів (François Picavet, *Les idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. en France depuis 1789*, Paris, F. Alcan, 1891). Серед новітніх досліджень Ідеології та ідеологів слід згадати таку публікацію: F. Azouvi (éd.), *Institution de la raison*, Paris, Ed. De l'EHES, 1992.

[8]. – Взаємовпливи англійських та шотландських філософів-асоціаністів з їхніми французькими колегами не вичерпувалися Д. Локком та Д. Г'юмом, з одного боку, і Кондяком та ідеологами, з другого. З огляду на розмір та завдання статті, А. Бергсон не мав можливості більш докладно зупинитися на значенні для просування французької думки в бік експериментальних методів у соціології та психології таких англійських асоціаністів, як Д. Міль, А. Бейн (A. Bain), американського психолога В. Джеймса, а також представників «шотландської школи філософії».

[9]. – Люк де Клан'є, маркіз де Вовенарг (Luc de Clapiers, marquise de Vauvenargues), філософ моралі, прихильник стоїцизму та кореспондент Вольтера; найвідомішими працями філософа є «Вступ до розуміння людського розуму» та «Роздуми та Максими».

[10]. – Ж.-Б. Дюма (J.-B. Dumas, 1800–1884) – видатний хімік, один із засновників органічної хімії, професор Колеж де Франс; обіймав посаду міністра сільського господарства та комерції, був функціонером високого рангу в міністерстві освіти. Член Французької Академії, де він наслідував крісло Франсуа Гізо. Не плутати з Д.-А. Дюма (D.-A. Dumas, 1866–1946) – видатним психологом, учнем Т. Рібо, автором фундаментального «Вступу до психології» (1923 р.) та автором низки фундаментальних праць з патопсихології.

[11]. – Саді Карно (Sadi Carnot, 1796–1832) – видатний французький фізик, батько термодинаміки. У праці «Роздуми про рушійну силу вогню та про машини, що здатні її посилювати» (1824 р.) він сформулював теорему (так звану «теорему Карно»), на базі якої з часом був сформульований другий принцип термодинаміки.

[12]. – Дискусія між Етьеном Жоффруа Сент-Ілером та Жоржем Кюв'є про механізми еволюції (йдеться про гіпотезу про гомології, сформульовану Сент-Ілером) мала місце 1830 р. та викликала колосальний резонанс у європейській науковій спільноті – адже йшлося про утвердження ламаркістського еволюціоністського та трансформістського підходу в питаннях про історію світу живої природи (позиція Сент-Ілера) та більш співзвучну з ідеями креаціонізму

позицію Кюв'є (цю позицію в історії науки визначають, відповідно, як «фіксизм», на відміну від «трансформізму»). Диспут Сент-Ілера та Кюв'є привернув увагу й у європейському літературно-мистецькому середовищі. Існує історичний анекдот, у якому розповідається таке: Гете перервав розповідь гостя з Парижа, який розказував йому про новини французького двору, такою фразою: «Я не цікавлюсь політикою. Розкажіть краще, до чого прийшли у своїй дискусії Сент-Ілер та Кюв'є?».

[13]. – Очевидно, що хронологічні аспекти появи позитивізму А. Бергсон визначає у цьому разі, відштовхуючись від тих дослідників та мислителів, імена та праці яких він наводить у безпосередньому текстуальному «сусідстві» з іменами Конта, себто від Курно та Бернара. Відтак, варто нагадати, що перший том «Курсу позитивної філософії» Огюста Конта вперше побачив світ 1830 р., у той час як перші математичні та економічні праці Курно вийшли друком у другій половині 30-х років XIX ст., а його філософські твори – лише в 50-х роках. Щодо праць з експериментальної медицини Клода Бернара, то їх систематичну публікацію було розпочато в середині 50-х років позаминулого століття.

[14]. – Так чи інакше, звання «французького Канта» були удостоєні (в працях численних дослідників) щонайменше трое французьких філософів, кожен з яких, у свою чергу, згаданий у праці А. Бергсона; йдеться про Дестютта де Трасі, Мена де Бірана та Жюля Ланьо.

[15]. – *Віктор Кузен* (Victor Cousin) – засновник еkleктизму, напряму, який не тільки став основою побудови методологічних засад французької філософської думки, а й значно посилив позиції історії філософії у філософській університетській освіті в Екзагоні, організатор республіканської університетської освіти (варто згадати його працю «На захист університетів та філософії», 1845 р.), палкий ентузіаст історико-філософської науки у Франції (послідовник та пропагандист ідей «шотландської школи», а з часом – один із перших французьких спеціалістів з німецької класичної філософії, видавець творів Декарта, перекладач та видавець творів Прокла та Платона, він був також автором численних праць з історії античної філософії, філософії XVII ст., автором фундаментальної праці «Загальна історія філософії з найдавніших часів до кінця XVIII ст.», яка вперше побачила світ 1863 р.), а також автором оригінального славнозвісного твору

«Про Істину, Добро та Красу» (1853 р.) та історико-філософських «Філософських фрагментів» (1826 р.). Незважаючи на його авторитет як у наукових колах, так і у сфері управління вищою освітою, Віктор Кузен, як і його вчителі – спіритуаліст та доктринер Руайє-Колляр (P. P. Royer-Collard, 1763–1845 pp.), ідеолог та доктринер Ляроміг'єр зазнали нищівної критики та іронічного звання «красномовних професорів» («les professeurs éloquents») з боку позитивістів. Разом з тим, можна з певністю твердити, що вклад Кузена та Руайє-Колляра у формування французької філософської університетської освіти був дійсно фундаментальним і яскравим. Щодо суто історико-філософських вимірів цього вкладу, то слід окремо відзначити, що завдяки цим двом постатям французька філософська спільнота отримала можливість ознайомитися з доробками своїх європейських сучасників – спочатку (завдяки Руайє-Колляру) «шотландської школи здорового глузду», а з часом – з працями представників німецької ідеалістичної філософії (Кузен).

[16]. – *Ренув'є* (Charles Bernard Renouvier) – французький соціальний філософ та філософ моралі, захисник принципів світськості, республіканізму та демократії, історик філософії, педагог. В останні роки свого життя він звернувся до розробки, з одного боку, критичної філософії, та, з іншого боку, своєрідної форми персоналізму. В 1868 р. разом з колегою Франсуа Тома Пійоном (F.-T. Pillon) заснував часопис «Філософський щорічник» (*l'Année philosophique*). Серед його найбільш відомих творів слід назвати такі: «Підручник республіканізму, призначений увазі простих людей та громадян» (1848 р.), «Нарис систематичної класифікації філософських доктрин» (1856 р.), своєрідний утопічний твір «Ухронія» (1857 р.).

[17]. – *Равессон* (Felix Ravaissou) – видатний французький філософ – метафізик, який з часом виступив одним із засновників французького спіритуалізму, історик філософії, мистецтво- та музеєзнавець, педагог; одна з центральних фігур французької філософії XIX ст. Серед численних праць філософа варто назвати такі: «Про звичку» (1838 р.), «Звіт про розвиток французької філософії XIX ст.» (1867 р.), «Метафізика та мораль» (1893 р.). Постать та праці Равессона завжди викликали великий інтерес у самого Бергсона, який присвятив йому низку окремих праць; ідейна спадщина філософа виявила себе у працях П. Рікера, Ж. Дерриди,

М. Анрі, які так чи інакше прагнули вписати спадщину «напівзабутого» Равессона у перспективу розвитку французької феноменології. Зауважимо принагідно, що сьогодні французькі історики філософії, зокрема Рено Барбара (Renaud Barbaras) дедали більш упевнено говорять про необхідність дослідження тієї лінії французької думки, яка, пов'язуючи в одне ціле спіритуалізм та феноменологію, «ширяє від Мена де Бірана до Мерло-Понті, проходячи через Равессона та Бергсона». Серед найбільш ґрунтовних та докладних історико-філософських досліджень творчості Равессона слід відзначити працю Домініка Жаніко: D. Janicaud, *Ravaisson et la métaphysique: une généalogie du spiritualisme français*, Paris, J. Vrin, 1997.

[18]. – *Ляшельє* (Jules Esprit Nicolas Lachelier) – філософ, учень Равессона та філософський наставник Жюля Ланьо. Яскравий представник французького спіритуалізму. Серед його праць, крім згаданих Бергсоном «Основ індукції», необхідно згадати також «Психологію та метафізику» (1885 р.).

[19]. – *Еспінас* (Alfred Victor Espinas, 1844–1922) – французький соціолог, історик соціології, економічних наук та філософії, хоча його історичну методологію варто було б визначити як «історію ідей». Автор таких праць: «Соціальна філософія XVIII ст. та Револуція» (1898 р.), «Історія економічних теорій» (1891 р.), двотомної розвідки «Декарт та мораль: нариси історії філософії дії» (1925 р.).

[20]. – *Тард* (Gabriel Tarde, 1843–1904) – французький соціолог, автор оригінальної та продуктивної «теорії імітування». Блискучий соціальний мислитель, він став одним із засновників соціології маргінальних груп, ініціатором міждисциплінарних досліджень, які сполучили такі галузі, як соціологія, психіатрія, психологія, фізіологія, криміналістика, правознавство, економіка, математика, естетика та лінгвістика. Тард виявився також автором новаторських підходів до визначення та аналізу масового суспільства та опінії, ініціатором розвідок у царині ідентичності суб'єктів кримінальної та громадянської відповідальності та осудності (чи то навпаки – неосудності), а також зачинателем соціологічної типології злочинців та злочинів. Метод, стилістика досліджень та понятійний апарат французького соціолога був широко застосований та актуалізований такими сучасними мислителями, як Ж. Дельоз, М. Фуко та окремими представниками школи історичної антропології. Серед численних праць видатного французького

соціолога слід назвати, принаймні, такі: «Закони імітації» (1890 р.), «Соціальна логіка» (1895 р.), «Універсальне протистояння: нарис теорії протилежностей» (1897 р.), «Опінія та натовп» (1901 р.).

[21]. – *П'єр Лєру* (Pierre Leroux, 1797–1871) – досить суперечливий французький філософ, літератор та політичний діяч, який демонстрував переважно соціалістичні переконання. Разом із Жаном Рейно (Jean Raynaud) він у 1839–1840 рр. видає «Нову енциклопедію» (*L'Encyclopédie nouvelle: Dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel, offrant le tableau des connaissances humaines au XIXe siècle*).

[22]. – *Г. Бело* (Gustave Belot, 1859–1929) – французький соціолог та моральний філософ, автор двотомного твору «Дослідження позитивної моралі» (1921–1922).

[23]. – *П. Бюро* (P. Bureau) – моральний філософ, автор численних творів, найбільш знаним серед яких є «Моральна криза сучасності» (1907 р.).

[24]. – *Пароді* (Dominique Parodi, 1870–1945) – соціальний філософ та історик філософії, автор книжки «Сучасна французька філософія. Спроба класифікації доктрин», перше видання якої побачило світ у часи Першої світової війни. Він є також автором книжки з питань моральної філософії «Проблема моралі та сучасна думка» (1909 р.).

[25]. – *Ле Сєнн* (René Le Senne, 1882–1954) – філософ та психолог, що продовжував традиції французького спіритуалізму. Разом з Гастоном Берже заснував французьку характерологічну школу.

[26]. – *Ф. Ро* (F. Rauh) – філософ моралі, у своїх працях, зокрема в «Моральному досвіді» (1909 р.), твердив, що моральна дія є результатом вибору індивідом балансу «цінностей цивілізації» (*valeurs de civilisation*).

[27]. – *Альфред Біне* (Alfred Binet, 1857–1911) – видатний французький психолог, прихильник експериментальних методів у психології, фундатор психометрії (разом з Теодором Сімоном він розробив тест «ментальний вік» (*l'âge mental*)), який був першим кроком до створення тесту IQ; він був також одним із засновників часопису «Психологічний щорічник» (*L'Année psychologique*). Серед найбільш яскравих праць Біне слід назвати такі: «Відчуження особистості» (1892 р.), «Нарис експериментальної психології» (1894 р.), «Інтелектуальна втома» (1898 р.), «Сучасні погляди на дитинство» (1911 р.).



[28]. – *П'єрон* (Pieron Henry, 1881–1964) – видатний психолог, учень Жане та колега Біне, захисник точних та експериментальних методів у психології, організатор структур психологічної науки у Франції, автор книг «Проблеми розвитку пам'яті» (1910 р.), «Фізіологічні проблеми сну» (1913 р.), книги «Експериментальна психологія» (1927 р.).

[29]. – *Альєністи* (від фр. «aliené» – відчужений) – представники гуманістичного та новаторського для свого часу напрямку психіатрії, які розглядали божевільних як людей, що потребують морального ставлення та допомоги (traitement moral). Організатори психіатричної допомоги та автори закону про ставлення до душевнохворих (Loi sur les aliénés n° 7443 du 30 juin 1838), вони вважали своїм обов'язком жити на території психіатричних лікарень аби бути найближче до своїх пацієнтів (знаменитими психіатричними лікарнями, де працювали альєністи, були Сальпетрієр, Сантан, Шарантон та Кремлен-Бісетр). Своєю професійною поведінкою та громадською діяльністю альєністи сприяли пом'якшенню суспільного ставлення до потерпілих та просуванню практичної психіатрії. Серед найвідоміших лікарів-альєністів слід назвати Ф. Пінеля (Ph. Péné, 1745–1826) – автора «Медико-філософського трактату про ментальні відхилення», Ж.-Е. Д. Ескіроля (J.-E. D. Esquirol 1772–1840) – організатора психіатричних служб, Моро де Тура (Moreau de Tours, 1804–1984), автора книжки «Гашиш та ментальні хвороби», А. Л. Бейля (A.-L. Beyle, 1799–1858) – засновника клініко-анатомічного напрямку у психіатрії, Б. А. Мореля (Benedict Augustin Morel, 1809–1873) – дослідника фактора успадкування в розвитку психічних захворювань.

[30]. – *П'єр Жане* (Pierre Janet, 1859–1947) – видатний французький психолог, засновник клінічної психології, психології особистості та патопсихології. Серед його численних праць слід згадати такі: «Еволюція пам'яті та поняття часу», «Психологічна еволюція особистості», «Любов та ненависть», «Нав'язливі стани та психастенія», «Психологічний автоматизм».

[31]. – *Жорж Дюма* (Georges Dumas, 1866–1946) – психолог, учень Т. Рібо, автор фундаментальної праці «Вступ до психології».

[32]. – *Ш. Блондель* (Charles Blondel, 1876–1939) – психолог, спеціаліст із соціальної психології емоцій.

[33]. – *Р. Мурґ* (R. Mourgue) – психопатолог та нейробіолог, медичний психолог, автор праці «Нейробіологія галюцинацій», яка вийшла друком у 1932 р.

[34]. – *Дююї* (Charles-François Dupuis) – автор книжки «Джерела культів або універсальна релігія» (1795 р.), у якій зводить міфологічні та релігійні уявлення до форми закріплення астрономічних знань.

[35]. – *Луї де Бональд* (Louis Gabriel Ambroise, vicomte de Bonald) – яскравий представник католицького традиціоналізму, філософ та публіцист, друг Шатобріана, автор тритомної праці «Теорія політичної та релігійної влад» (1796 р.). Його син – Віктор де Бональд (1780–1871) також є відомим філософом та публіцистом; як і батько, останній працював у галузі політичної філософії та філософії релігії.

[36]. – *Лямне* (Félicité Robert de Lamennais, його справжнє ім'я – Félicité Robert de La Mennais) – яскравий та суперечливий представник французької *католицької* (а з часом – *християнської*) думки першої половини XIX ст. Довгий час Лямне відстоював позиції містичного консерватизму у його ультрамонтаністській версії, був близьким до кола Жозефа де Местра та Бональда. У 1831 р. він підтримав повстання у Польщі, чим спровокував відверту неприязнь Рима, яка лише посилилася у зв'язку з ліберальними та антиримськими позиціями християнського мислителя. Свідченням душевного неспокою та глибоких політичних і соціальних роздумів мислителя стали його публікації в газеті «Майбутнє» (виходила з серпня 1830 р. по листопад 1831 р.), девізом якої були красномовні «Бог та Свобода»: на шпальтах газети Лямне і його колеги висловлювали ідеї про незалежність світської та духовної влади. Закриття газети було наслідком виходу 15 серпня 1832 р. папської енцикліки *Mirari Vos*, у якій Григорій XVI засудив лібералізм та релігійний індиферентизм тогочасної преси). Відтак яскравий письменник та мислитель, Лямне під кінець свого життя остаточно і сміливо перейшов на позиції ліберального католицизму, став провісником європейського християнського соціалізму (його соціалістичні позиції посилилися після кривавого придушення паризького повстання робітників у 1848 р. політичними авторитетами II Республіки). Найвідоміші твори Лямне – «Роздуми про стан Церкви у Франції у 18-му ст. та про її сьогодення» (1808 р.), «Про релігію в її стосунках з соціальними та політичними порядками» (1825 р.), «Звернення одного

віруючого» (1834 р.), «Сучасне рабство» (1839 р.), «Держава та уряд» (1840 р.).

[37]. – *Балляни* (Pierre-Simon Ballanche) – один із засновників «ліонської містичної школи», захисник ідеї «соціальної палінгенезії»: він розглядав історію суспільств як неперервний ланцюг занепадів (вмирань) та відроджень (реабілітацій).

[38]. – *Бюше* (Philippe-Joseph Buchez) – один із засновників і теоретиків християнського соціалізму, соціальний філософ та історіософ, який у нових умовах прагнув поєднати ідеї прогресу та соціальної справедливості з засадами католицизму, а також теологію та соціологію, яка щойно народжувалася. Автор праць «Вступ до історичної науки» (1833), «Парламентська історія Французької революції» (1834–1838), «Трактат про політику та соціальні науки» (1866).

[39]. – *Ботен* (Louis Eugene Marie Botain) – авторитетний теолог, філософ, університетський учень Кузена, автор численних праць із питань моральної філософії та християнської теології.

[40]. – *Мафе* (Henry Maret) – теолог, історик релігії, декан теологічного факультету Сорбонни. Автор праці «Політична еклезіологія».

[41]. – *Гратрі* (Auguste Joseph Alphonse Gratry) – теолог, соціальний філософ, палкий противник розповсюдження гегелівської думки у Франції (діалектичне вчення Гегеля він називає «новою софістикою»). Гегельянській історіософії він протиставляє бачення історії, засноване на християнській моралі та цінностях віри. Основна праця Гратрі – «Мораль та закони історії» (1868).

[42]. – *Олле-Ляпрюн* (Léon Ollé-Laprune) – філософ, історик філософії, автор низки праць, присвячених суперечливому зв'язку філософії та життя, розуму та почуттів, віри та наукового знання. Серед його історико-філософських праць чільне місце займають дослідження філософської спадщини Аристотеля та Мальбранша. Його перу належать також історико-філософські праці та коментарі, які стосувалися сучасних йому філософів: зокрема Етьєна Вашро (Etienne Vacherot, 1809–1897), Ернеста Навія (Ernest Naville, 1816–1909) та Теодора Жуфроя (Theodore Jouffroy, 1796–1842). Що ж до його численних праць з моральної філософії та теології, то найбільш яскравими серед них є такі: «Наука та віра», «Про моральну визначеність», «Філософія та сучасність». Особливий інтерес викликає й праця Олле-Ляпрюна «Історія християнської Франції»,

10-та книга якої присвячена інтелектуальній історії католицизму у Франції.

[43]. – *Моріс Блондель* (Maurice Blondel, 1861–1949) – видатний французький релігійний філософ-модерніст, засновник «філософії дії». Основні праці мислителя: «Дія» (перше видання – 1893 р.), «Мислення», «Буття та буття: нарис конкретної та інтегральної онтології». Ідейна спадщина мислителя міститься також у його «Щоденниках», які він вів з 1883 р., та в багатій епістолярній спадщині (листування з Л. Лабертоньєром, П. Тейяром де Шарденом, А. Бремоном, О. Валенсом (Auguste Valensin) та Ж. Верле (J. Wehrlé)). Центр із вивчення епістолярної спадщини М. Блонделя знаходиться у бельгійському місті Лувен.

[44]. – *Лабертоньєр* (Lucien Laberthonnière) – католицький філософ-модерніст, автор книжки «Теорія виховання» та низки праць («Нарис релігійної філософії», «Позитивізм та католицизм», «Нарис персоналістичної філософії»), присвячених історії релігії та церкви, а також соціальному покликанню церкви у сучасному світі. Перу Лабертоньєра належить також низка праць з історії французької філософії.

[45]. – *Огюст Сабатьє* (Auguste Sabatier, 1839–1901) – видатний французький протестантський теолог, автор низки праць з історії християнської теології та моралі, серед яких слід назвати, принаймні, такі: «Апостол Павло», «Літературні підвалини Апокаліпсису», «Історична еволюція доктрини Спасіння», «Релігія та сучасна культура». Один із перших та найяскравіших професорів департаменту релігійних наук Практичної Школи Вищих Досліджень (EPHE), яка 1868 р. була заснована Віктором Дюрюї (Victor Duruy).

[46]. – *Луазі* (Alfred Loisy, 1857–1940) – викладач гебрайської мови та Святого Письма у Паризькому католицькому інституті, згодом – професор історії релігій у Колеж де Франс. Автор фундаментальних праць з історії старо- та новозаповітного канону, Луазі був також автором оригінальної доктрини моральних та інституційних засад релігії.

[47]. – *Делакруа* (Henry Delacroix, 1873–1937) – яскравий французький теолог та психолог, учень Бергсона в ліцеї Генріха IV. На момент написання першої редакції «Французької філософії» Бергсона серед праць Делакруа були знані лише його яскрава докторська дисертація («Нарис історії спекулятивного містицизму

в Німеччині XIV ст.»), фундаментальна праця «Нариси з історії та психології містицизму. Великі християнські містики» та кілька статей, присвячених психологічним поглядам В. Джеймса. З часом як самостійно, так і у співробітництві з Ж. Дюма ним були опрацьовані як історичні, так і психологічні аспекти містицизму та релігійної свідомості.

[48]. – *Сегон* (Louis Segond, 1810–1885) – швейцарський теолог, перекладач Біблії французькою мовою. Створений за протестантським канonom, цей переклад Біблії (Старий Заповіт був перекладений 1871 р., Новий – 1880 р.) був остаточно затверджений в 1910 р. По сьогоднішній день французькі протестанти користуються «Біблією Сегона».

[49]. – *Барузі* (Jean Baruzi, 1881–1953) – філософ та історик релігії, автор численних праць з історії європейського релігійного містицизму. Автор передмови до перевидання (1935 р.) «Про звичку» Ф. Равессона.

[50]. – *Бремон* (Henry Brémond, 1865–1933) – історик релігії (зокрема релігійних почуттів) та літератури, автор фундаментальної праці «Історія релігійності у Франції з часів релігійних війн до сьогодення» (в 11-ти томах).

[51]. – *Сейєр* (Erneste Seillière, 1866–1955) – історик філософії та літератури, есеїст. Автор численних праць з історії французької філософської, соціально-політичної та історичної думки.

[52]. – *Еміль Бутру* (Emile Boutroux) – видатний французький філософ та історик філософії, спеціаліст у галузі історії французької філософії та методології історико-філософських досліджень. Цілком природно, що А. Бергсон у наступному посиланні підкреслює подвійну природу дослідницького доробку Бутру.

[53]. – *Міло* (Gaston Milhaud) – філософ та математик, який разом із Бутру, Дюгемом, Кангілемом, Брюншвіком, Койре та Башляром заклав основи того напрямку французької епістемології, що ґрунтується на історико-критичному методі.

[54]. – *Поль Таннері* (Paul Tannery, 1848–1910) – історик ідей та науки. Автор книжок «Давногрецька геометрія», «Історія науки у Давній Елладі».

[55]. – *Ле Дантек* (Félix-Alexandre le Dantec, 1869–1917) – видатний біолог (творець теорії функціональної асиміляції), організатор науки, помітна фігура інтелектуального та соціально-політичного життя Франції на межі століть. У центрі його уваги перебували не тільки питання «чистої» біології, а й філософське та соціологічне

розуміння феномену життя (досить згадати такі його праці, як «Індивідуальна та успадкована еволюція», 1898; «Егоїзм як основа суспільства», 1911). Автор численних праць і статей, теми яких перебували на межі біології, філософії та соціології, Ле Дантек упродовж щонайменше двох десятиліть був чи не найяскравішим опонентом А. Бергсона.

[56]. – *Абель Рей* (Abel Rey, 1873–1940) – яскравий епістемолог та історик науки, послідовник де Таннері та Міло, автор ряду праць з історії філософії та психології. У 1932 р. на базі кафедри «Історії філософії у її зв'язках з історією наук», створеної Гастоном Міло 1909 р. на базі сорбоннського факультету історії літератури, ним був заснований Інститут історії наук. З 1933 р. ця інституція мала назву Інститут історії науки і техніки, сьогодні це Інститут історії та філософії науки і техніки (l'Institut d'histoire des sciences et des techniques – UMR 8590 CNRS), який по праву належить до кола найвідоміших у світі центрів досліджень у галузі історії та філософії науки і техніки. Упродовж майже столітньої історії цього закладу в його роботі брали участь Е. Брейє, А. Брюншвік, Е. Жільсон, О. Койре, А. Лаланд, Л. Робен, Л. Февр, М. Мосс, Ж. Кангілем.

[57]. – *Крессон* (André Cresson, 1869–1950) – епістемолог та видатний історик філософії: у списку його історико-філософських праць знайшли своє місце дослідження філософських постатей античної Греції та Риму, Середньовіччя та європейської філософії XVII–XIX ст.

[58]. – *Кутюра* (Louis Couturat, 1868–1914) – філософ, логік та математик, автор праць з математичної логіки та методології науки.

[59]. – *Буасс* (Henry Bouasse, 1866–1953) – історик науки та епістемолог.

[60]. – *Анекен* (Arthure Hannequin, 1856–1905) – епістемолог, історик філософії, автор книг «Критичне есе щодо теорії атомів» та «Етюдів з історії науки та історії філософії».

[61]. – *Гобло* (Edmond Goblot, 1858–1935) – французький філософ, логік, соціолог. Його книжка «Кордон та рівень. Соціологічне дослідження сучасної французької буржуазії», яка побачила світ 1925 р., залишила неабиякий слід в історії соціологічної думки Франції, справивши, зокрема, певний вплив на П. Бурдьє.

[62]. – *Вільбуа* (Joseph Wilbois, 1874–1954) – соціолог релігії, освіти та праці, етносоціолог, засновник школи психології адміністрування та бізнесу, один із засновників доктрин соціальної згоди

(la raïx sociale), автор книги «Психологія на службі керівника підприємства» (1934).

[63]. – *Р. Бертело* (Berthelot R.) – філософ, історик філософії, автор низки книжок з історії філософії та історії науки.

[64]. – *Ніко* (Jean Nicod, 1893–1924) – французький логік, епістемолог, представник тієї лінії у французькій філософії, яка прагнула до діалогу зі світом англо-американської філософії, зберігаючи при цьому власний французький інтелектуальний колорит. Ніко – автор не тільки низки книжок, які яскраво прозвучали свого часу, а й засновник такого напрямку когнітивних наук, у якому когнітивістика сполучається з гуманітарними та соціальними науками. Значущість напрямку, заснованого Ніко, була підтверджена інституційно: Інститут Ніко у Франції (l'Institut Jean Nicod (UMR 8129)) сьогодні є потужним міждисциплінарним та міжнародним центром дослідження гуманітарних, соціальних та когнітивних наук.

[65]. – *Рене Пуар'є* (René Poirier, 1900–1995) – філософ та історик філософії, логік, історик науки. Автор численних праць у зазначених галузях.

[66]. – *Лаланд* (André Lalande, 1867–1963) – історик науки, логік, епістемолог. Автор знаного «Критичного та технічного філософського словника», перша публікація якого побачила світ упродовж 1902–1923 рр. в «Бюлетені французького філософського товариства». З тих часів «Словник» багато разів доповнювався та друкувався.

[67]. – *Мейєрсон* (Emile Meyersson, 1859–1933) – французький хімік та видатний епістемолог, який розглядав науку як форму «раціоналізації реальності». На його думку, реальність за визначенням не збігається з науковим знанням, яке намагається її охопити: сфера ірраціонального позначає кордон наукової компетенції. Мейєрсон – автор численних праць, серед яких варто особливо відзначити «Ідентичність та реальність», перше видання якої побачило світ 1908 р.

[68]. – *Брюншвік* (Leon Brunschvicg, 1869–1944) – філософ-ідеаліст, представник «критичного ідеалізму» та «рефлексивного методу», один із найяскравіших представників французького ідеалізму першої половини XX ст., історик науки та філософії. Серед найвідоміших праць Брюншвіка слід назвати такі: «Прогрес свідомості в західній філософії», «Сучасний ідеалізм», «Про самопізнання».

[69]. – *Евлен* (François Evellin, 1835–1910), філософ-ідеаліст, одна з центральних праць філософа – «Чистий розум та його антиномії: критичний нарис кантівської філософії».

[70]. – *Дюнан* (Charles Dunan, 1849–1918) – філософ-ідеаліст, основні праці цього автора – «Нарис апіорних форм чуттєвості», «Психологічна теорія простору».

[71]. – *А. Вебер* (Louis Weber) – філософ, автор численних статей у французьких філософських часописах (таких, як «Часопис метафізики та моралі», «Аннали християнської філософії», «Бюлетень французького філософського товариства»).

[72]. – *Амлен* (Octave Hamelin, 1856–1907) – філософ та історик філософії, автор низки праць із філософії Декарта та Арістотеля, перекладач творів авторів грецької античності.

[73]. – *Ліар* (Louis Liard, 1846–1917) – філософ, історик філософії, адміністратор системи освіти.

[74]. – *Фуїє* (Alfred Fouillé, 1838–1912) – філософ моралі та соціальний філософ, автор оригінальної концепції «ідей-сил» (théorie des idées-forces). В історико-філософських та соціологічних працях А. Фуїє натрапляємо на критику ніцшевського імморалізму, в той час як праця «Суспільна власність та демократія» самого А. Фуїє знайшла свою оцінку в окремій роботі Е. Дюркейма, яка вперше побачила світ у 19-му числі «Філософського часопису» (Revue Philosophique) за 1885 р. Серед численних праць Фуїє – філософа, який маніфестував різновекторні дослідницькі інтереси, назвемо кілька: «Психологія ідей-сил», «Мораль ідей-сил», «Позитивізм та соціологічний світогляд», «Сучасна соціологічна наука», «Психологічні портрети європейських народів». Альфред Фуїє відзначився також як історик філософії: його перу належить кілька фундаментальних праць із філософії Декарта, він також є автором методологічно значущої праці «Історія філософії», він був дослідником сучасної йому німецької та французької філософської думки. Постає Фуїє викликає великий інтерес сучасних істориків французької філософії.

[75]. – *Гюйо* (Jean-Marie Guyau, 1854–1888) – син Альфреда Фуїє, філософ моралі, естетик, історик філософії, поет. Його праці, які досить швидко були перекладені багатьма європейськими мовами (російською мовою твори Гюйо почали перекладатися вже наприкінці 80-х років, а п'ятитомне видання його творів побачило світ російською мовою уже в 1898–1901 рр.), не залишилися непоміченими. Так, праця Гюйо «Мораль без зобов'язань та санкцій» викликала



інтерес Ніцше, а його педагогічні та естетичні ідеї (викладені у працях «Виховання та спадковість» та «Соціологічний погляд на мистецтво») знайшли відгук у творчості Л. Толстого, були викладені та досліджені у численних статтях російських істориків філософії кінця XIX – початку XX ст.

[76]. – *Ланьо* (Jules Lagneau, 1851–1894) – видатний філософ-педагог (він був, зокрема, вчителем Алена) та психолог, блискучі лекції якого були не раз видані окремою збіркою (так звані «Знамениті лекції та фрагменти Ж. Ланьо»). Автор оригінального рефлексивного методу у психології.

[77]. – *Шевальє* (Jacques Chevalier, 1882–1962) – християнський філософ.

*Михайло Мінаков*

## **Тематика історико-філософських досліджень і самоідентифікація сучасної філософської думки в Україні**

Українська академічна філософія наприкінці ХХ – на початку ХХІ століть перебуває в пошуку власної ідентичності. Цей академічний пошук має знайти відповідь на таке питання: яка філософська культура становить умову можливості філософування в сучасній Україні? Головна контрверза у проблематизації власної культурної належності виникає у напруженні між альтернативними спрямуваннями загального культурного процесу, який відбувається в нашій країні. Зрозуміти сучасний культурний процес важко через те, що, по-перше, той, хто аналізує цей процес, безпосередньо перебуває в ньому, і навіть є – як той, хто питає про його суть – одним із агентів його діяльності. А, по-друге, тому, що саме запитування, сам пошук відповіді становлять мало не головний зміст цього процесу. Парадокс, але, питаючи про укоріненість у традицію, ми визначаємо теперішнє і найближче майбутнє своїх спільнот і суспільства загалом. Питання про ідентичність академічної філософії великою мірою пов'язане із загальним культурним процесом в Україні – з його регіональними, соціальними, етнокультурними та професійними особливостями.

На поверхні питання про власну культурну ідентичність української академічної філософської спільноти виглядає як вибір між російською та європейською (західною) традиціями. Ця модель, нав'язана і розпропагандована українськими політиками і ЗМІ, мала б посісти панівне становище і у спробах

самовизначення наших академічних філософів, якби не концепт т. зв. «української філософії», який корінням входить у націонал-романтичну думку першої половини ХХ століття. Уявлення про існування окремої української філософської традиції у 90-ті роки ХХ ст. переживало відродження і набуло нового розвитку. У першій половині ХХ ст. «українською філософією» називали будь-яку зафіксовану в текстах спробу теоретичної рефлексії (передусім політичної та релігійної) на території, що сьогодні відповідає землям Західної та Північної України. Відлік історії української філософії починали дещо невпевнено з Київської Русі, продовжували Києво-Могилянською академією і завершували вивченням думки окремих філософів з числа професорів Київської духовної академії – українців за етнічним походженням. Вивчення філософського процесу тут відбувалося, переважно, з урахуванням тих контекстів, у яких цей «духовний процес» відбувався. Завдання цих студій було пов'язане з визначенням «українського духу», який давався взнаки у цьому процесі. Модель української філософії кінця ХХ ст. радикалізує зазначену схему, вивчаючи поступ філософії на землях сучасної України поза увагою до контексту, в якому вона відбувалася. Суспільно-політична прагматика студій з української філософії посідає чільне місце, залишаючи на маргінесі «наукову» складову. Так, доробок Григорія Сковороди вивчають переважно «в європейському контексті», порівнюють із західноєвропейською містикою. Культурний «малоросійський», «загальноросійський» чи «новоросійський» контекст випущено з поля зору дослідників, і їх навіть дивує, якщо представники британсько-американської чи російської історико-філософської традиції питають їх про таке. Загалом, процес культурної самоідентифікації академічної філософії в Україні перебуває під значним впливом моделі, що сфокусована на суспільно-політичній прагматичі, перетворюючи пошуки сучасної пострадянської української філософії на перегляд уже не двох, а трьох альтернатив. Три можливих відповіді про традиційну вкоріненість створюють цікаву ситуацію, де поліваріативність відповідей може привести до пожвавлення і збагачення філософського процесу в Україні.

Зазначені міркування обговорювалися не раз на зібраннях, конференціях та симпозіумах українських філософів та істориків філософії. Однак фактичного матеріалу, на якому б можна було заснувати свої висновки, українські історики філософії не мали. Для того, щоб заповнити цю нішу і дати відповідь на

питання «quo vadit» українська академічна філософія, було проведено дослідження, засноване на перегляді тематики історико-філософських та філософських досліджень, які чітко визначали свою належність до тієї чи іншої філософської традиції. Дослідження мало відповісти на питання, з якою філософською традицією ідентифікує себе сучасна українська академічна філософія в пострадянський період. Дослідження засновувалося на тій гіпотезі, що теми історико-філософських досліджень є показовими маркерами для визначення основних напрямів самоосмислення та самоототожнення філософського процесу в певній академічній культурі. До того ж, цю гіпотезу було поточнено тим припущенням, що теми саме історико-філософських *дисертаційних* досліджень можуть репрезентувати основні напрями самоідентифікування філософського процесу в умовах українських академічних реалій.

Зазначену гіпотезу було сформульовано після того, як було розглянуто три можливих способи проведення дослідження тенденцій у визначенні альтернатив самоототожнення української пострадянської філософії. Перший спосіб полягав у вивченні основних напрямів і тем історико-філософської літератури за значний період, який дав би змогу робити певні узагальнення. Такий період було визначено як десятиріччя між 1996 роком і 2006 роком. 1996 рік було взято за відлік, оскільки за п'ять попередніх років академічна система України втратила радянську наукову інерцію, встигла пережити кризу і реструктуризуватися у чинні й досьгодні інституційні рамки. Другий можливий спосіб полягав в огляді основних тем філософських та історико-філософських конференцій за 1996–2006 рр. Третій – в огляді основних тем філософських та історико-філософських дисертаційних досліджень за 1996–2006 роки.

Кожен із наведених способів в ідеальних умовах міг бути корисним для отримання вірогідних даних щодо напрямів самоідентифікування філософського процесу в Україні кінця ХХ – поч. ХХІ століть. Перший спосіб в ідеальних умовах дав би найвірогідніші підстави для судження про якісні та кількісні складники досліджуваних процесів. Однак у соціально-економічних умовах, характерних для сучасної України, таке дослідження репрезентувало б ангажованість лише тих українських академічних філософів та істориків філософії, які мають змогу публікувати дані своїх досліджень. Оскільки інституційна спроможність видавати дослідження українського академічного сектору

неповна, а часто – ексклюзивна, то й результат дослідження стосувався б лише культурної ангажованості найзаможнішого та найвпливовішого прошарку академічних працівників, так званого «наукового істеблшменту». До того ж діючі академічні практики не передбачають збирання та опрацювання інформації, що стосується філософських досліджень, які відбуваються в Україні. Хоча ми, на відміну від більшості народів світу, утримуємо дві Національних бібліотеки, однак жодна із цих установ не має більш-менш повних каталогів видань історико-філософської літератури за зазначений період. Ті самі наукові практики не передбачають і системної роботи фахових журналів, які вели б систематичний огляд нововиданої філософської літератури. В Україні немає бази даних видань, на якій могла б існувати система розрахунку індексу цитування української історико-філософської літератури в межах країни. З огляду на зазначені інституційні недоліки пострадянської української академічної ситуації, перший спосіб ведення дослідження було відкинуто.

Огляд основних тем філософських та історико-філософських конференцій за 1996–2006 рр. був би більш інклюзивним порівняно з попереднім способом. Такий огляд міг би найповніше репрезентувати вираження культурної самоідентичності українських філософів та істориків філософії. Однак і цей спосіб має кілька нездоланих перешкод, породжених сучасним станом українського академічного сектору. По-перше, відсутня інституціолізована комунікація між основними дослідницькими центрами української академічної філософії. Офіційні академічні установи (Інститут філософії, філософські кафедри і факультети) не мають усталеного зв'язку із дослідницькими товариствами (Кантівське товариство в Україні, Товариство дослідників російської філософії, Українське феноменологічне товариство тощо) і групами. Зв'язок офіційних та неофіційних академічних центрів з міжнародною академічною спільнотою є надзвичайно обмеженим, відбувається спорадично. За таких умов майже неможливо скласти цілісну картину того, що відбувається в географічно та спільотно віддалених дослідницьких центрах. По-друге, бібліотеки та наявні академічні інформаційні центри не мають достатньої кількості матеріалів філософських конференцій, які дали змогу говорити про академічні події в Україні за період 1996–2006. По-третє, фахові філософські часописи лише спорадично подають інформацію про академічні події в країні. За таких умов другий спосіб ведення дослідження не має достатньої джерельної бази. Третій спосіб – огляд

основних тем філософських та історико-філософських дисертаційних досліджень – також має свої недоліки і переваги. До недоліків вивчення тем дисертаційних досліджень з історії філософії чи інших філософських дисциплін із зазначенням авторської ангажованості до тієї чи іншої філософської традиції слід віднести те, що досить часто теми досліджень не повністю виражають інтереси дослідників. За нашою академічною традицією, тема кандидатської дисертації визначається дисертантом і науковим керівником, а також проходить ряд затверджень на рівні кафедр і вчених рад, де зазнає певного уточнення. Теми докторських дисертацій зазнають менше впливу з боку наукових консультантів, однак інституційне коригування тем дослідження залишається високим. Фактично тема дисертаційного дослідження є компромісом між кількома гравцями академічного сектору. Парадоксально, але цей недолік третього способу вивчення альтернатив самоідентичності української академічної філософії виявляється мало не вирішальним фактором його переваги: наявність «інституційного фільтру», який визначає теми дисертаційних досліджень, забезпечує своєрідну об'єктивність цього показника, оскільки стосується не тільки індивідуальних преференцій дослідників, а й інтересів академічної спільноти загалом, виражених у приписах, вимогах і процедурах формування тем, проведення досліджень та інформування про їх результати. Саме завдяки цим процедурам існують повні зібрання дисертацій та авторефератів, які правлять за джерельну базу дослідження основних напрямів самоідентифікування філософського процесу в умовах українських академічних реалій.

Враховуючи зазначені міркування, я зупинився на третьому способі провадження дослідження, тобто на огляді основних тем філософських та історико-філософських дисертаційних досліджень за 1996–2006 рр. На підґрунті такого огляду можна отримати дані, що свідчили б про наявні альтернативи самоідентифікації українських філософів пострадянського періоду і тенденції щодо зміни ставлення до цих альтернатив в останнє десятиріччя.

Проведене дослідження було засноване на вивченні 256 авторефератів дисертацій, надісланих до відповідного зібрання Національної бібліотеки ім. В. І. Вернадського в період між 1996 та 2006 р. Дослідження враховують кандидатські та докторські дисертаційні дослідження за спеціальністю «історія філософії» та іншими філософськими спеціальностями у разі очевидної ангажованості дослідника в певній філософській традиції.

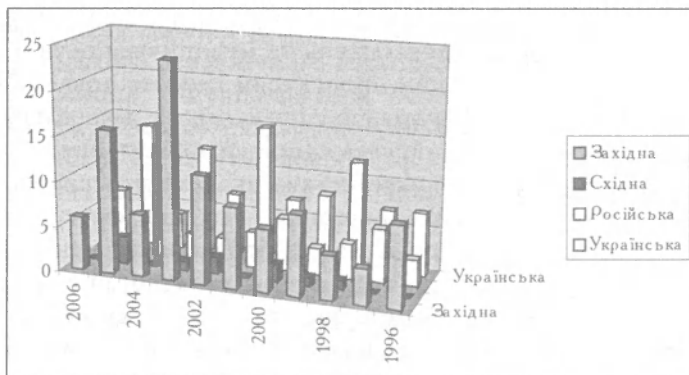
Формулювання теми дисертаційних досліджень було зібране і класифіковане за:

- ототожненням з певною філософською традицією, зокрема з філософією Сходу, Заходу, російською чи українською;
- регіоном, де було виконано дослідження, зокрема з поділом на Південь, Схід, Захід та Київ/Центр/Північ<sup>1</sup>.

Відповідно до цих класифікацій було складено графіки, що репрезентують загальні та регіональні преференції дослідників і дослідницьких установ.

Таблиця і графік 1 репрезентують загальну картину кількості дисертаційних досліджень, виконаних за темами з західної, східної, російської та української філософії за період з 1996 до 2006 рр.

	2006	2005	2004	2003	2002	2001	2000	1999	1998	1997	1996
<b>Західна</b>	6	16	7	24	12	9	7	9	5	4	9
<b>Східна</b>	0	3	0	1	2	0	2	1	1	0	0
<b>Російська</b>	3	2	2	3	3	4	6	3	4	6	3
<b>Українська</b>	6	14	4	12	7	15	7	8	12	7	7

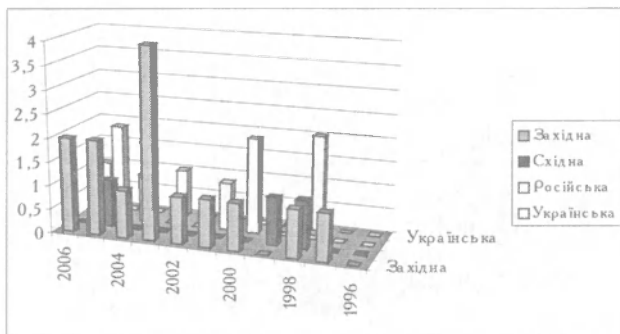


Таблиця і графік 1

Таблиця і графік 2 репрезентують дослідницькі преференції на Сході України за визначений період.

<sup>1</sup> Схід: Харківська, Донецька, Луганська, Запорізька області. Південь: АРК, Одеська, Миколаївська, Херсонська, Дніпропетровська області. Захід: Закарпатська, Волинська, Львівська, Рівненська, Тернопільська, Івано-Франківська, Чернівецька області. Київ, Центральний та Північний регіон: м. Київ, Київська, Житомирська, Вінницька, Черкаська, Кіровоградська, Полтавська, Сумська, Чернігівська області.

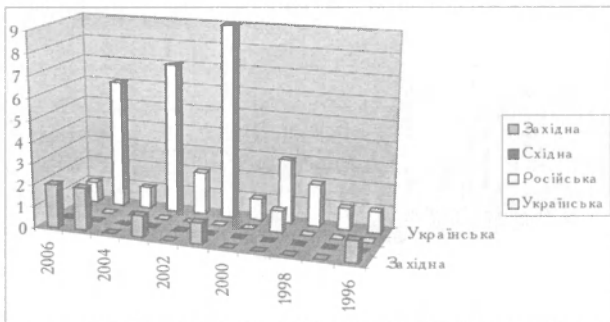
	2006	2005	2004	2003	2002	2001	2000	1999	1998	1997	1996
<b>Західна</b>	2	2	1	4	1	1	1	0	1	1	0
<b>Східна</b>	0	1	0	0	0	0	0	1	1	0	0
<b>Російська</b>	1	2	1	0	0	1	2	0	0	0	0
<b>Українська</b>	1	0	0	1	0	0	0	0	2	0	0



Таблиця і графік 2

Таблиця і графік 3 репрезентують дослідницькі преференції на Заході України.

	2006	2005	2004	2003	2002	2001	2000	1999	1998	1997	1996
<b>Західна</b>	2	2	0	1	0	1	0	0	0	0	1
<b>Східна</b>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
<b>Російська</b>	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0
<b>Українська</b>	1	6	1	7	2	9	1	3	2	1	1

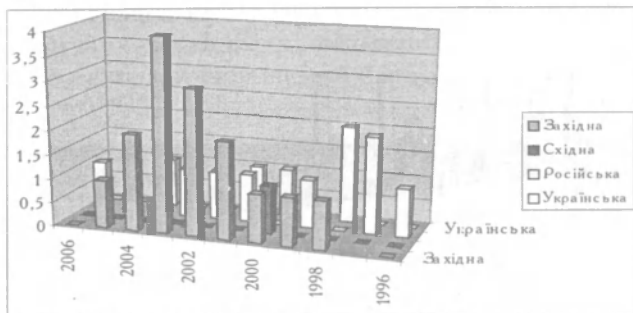


Таблиця і графік 3



Таблиця і графік 4 позначають тематичні преференції на Півдні України.

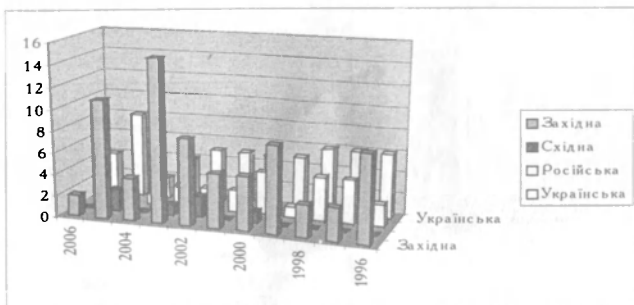
	2006	2005	2004	2003	2002	2001	2000	1999	1998	1997	1996
Західна	0	1	2	4	3	2	1	1	1		0
Східна	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0
Російська	1	0	0	1	1	1	0	1	0	2	1
Українська	0	0	1	0	0	1	1	0	2	0	0



Таблиця і графік 4

Таблиця і графік 5 змальовують зацікавлення дослідників Києва та Північного регіону України.

	2006	2005	2004	2003	2002	2001	2000	1999	1998	1997	1996
Західна	2	11	4	15	8	5	5	8	3	3	8
Східна	0	2	0	1	2	0	1	0	0	0	0
Російська	1	0	1	2	2	2	4	1	4	4	2
Українська	4	8	2	4	5	5	5	5	6	6	6

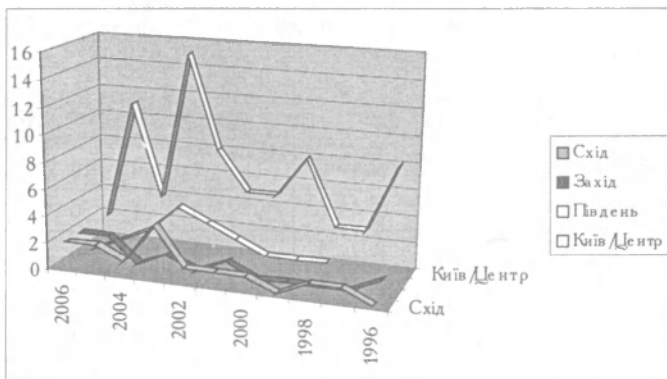


Таблиця і графік 5

Наступний ряд таблиць і графіків описує зацікавлення дослідників за тематичним ареалом.

Таблиця і графік 6 репрезентують стан зацікавленості до досліджень західної філософії <sup>2</sup>.

	2006	2005	2004	2003	2002	2001	2000	1999	1998	1997	1996
Схід	2	2	1	4	1	1	1	0	1	1	0
Захід	2	2	0	1	0	1	0	0	0	0	1
Південь	0	1	2	4	3	2	1	1	1		0
Київ/Центр	2	11	4	15	8	5	5	8	3	3	8
Разом	6	16	7	24	12	9	7	9	5	4	9



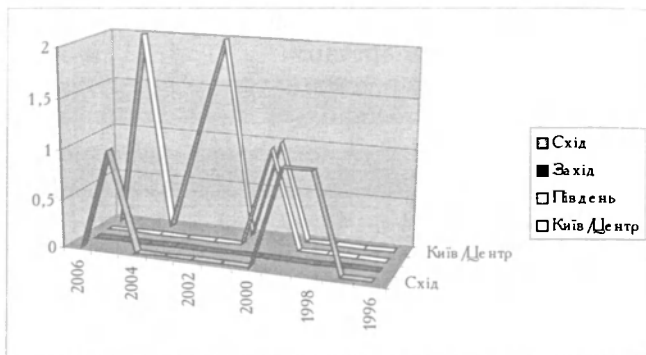
Таблиця і графік 6

Таблиця і графік 7 репрезентують стан зацікавленості до досліджень філософії Сходу <sup>3</sup>.

	2006	2005	2004	2003	2002	2001	2000	1999	1998	1997	1996
Схід	0	1	0	0	0	0	0	1	1	0	0
Захід	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Південь	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0
Київ/Центр	0	2	0	1	2	0	1	0	0	0	0
Разом	0	3	0	1	2	0	2	1	1	0	0

<sup>2</sup> Західна філософія включає цілий агломерат досліджень історії філософії Античності, західноєвропейського Середньовіччя, Нового часу, а також французької, німецької та англо-американської філософської традиції.

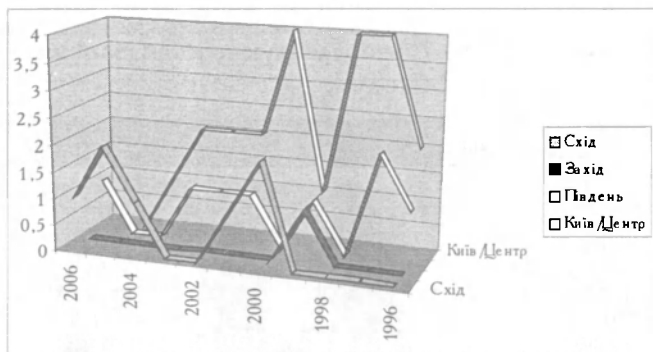
<sup>3</sup> Філософія Сходу включає в себе всі філософські традиції азійських народів.



Таблиця і графік 7

Таблиця і графік 8 репрезентують стан зацікавленості до досліджень російської філософії.

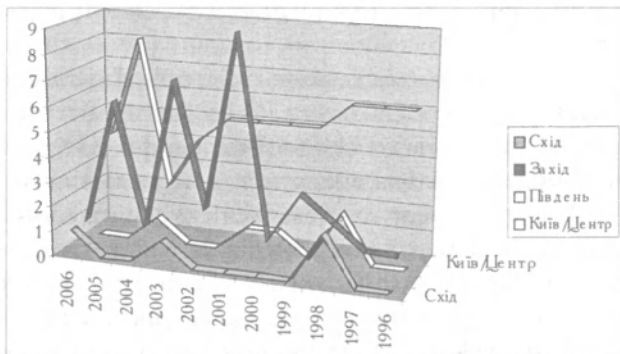
	2006	2005	2004	2003	2002	2001	2000	1999	1998	1997	1996
Схід	1	2	1	0	0	1	2	0	0	0	0
Захід	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0
Південь	1	0	0	1	1	1	0	1	0	2	1
Київ/Центр	1	0	1	2	2	2	4	1	4	4	2
Разом	3	2	2	3	3	4	6	3	4	6	3



Таблиця і графік 8

Таблиця і графік 9 репрезентують стан зацікавленості до досліджень української філософії.

	2006	2005	2004	2003	2002	2001	2000	1999	1998	1997	1996
Схід	1	0	0	1	0	0	0	0	2	0	0
Захід	1	6	1	7	2	9	1	3	2	1	1
Південь	0	0	1	0	0	1	1	0	2	0	0
Київ/Центр	4	8	2	4	5	5	5	5	6	6	6
Разом	6	14	4	12	7	15	7	8	12	7	7



Таблиця і графік 9

Дані, які репрезентовано в наведених таблицях і графіках, дають змогу зробити певні загальні висновки. Перш за все слід відзначити кількісну паритетність у виявленні інтересу до історії західної та української філософської думки. Цієї паритетності досягнуто за останні п'ять років: цікавість до західної філософії залишається приблизно тією ж самою, натомість цікавість до української філософії поступово зростає. Така ситуація на тлі очевидного зменшення досліджень з російської філософії та відсутності сталого процесу вивчення скарбів східної філософії заперечує поширене уявлення, ніби російська філософська традиція становить таку ж значущість, як і західна та українська філософська традиції. Згадувана поліваріативність самоототожнень 90-х років поступово відходить, залишаючи два головних напрями: західний та український. Тут слід зауважити, що зазначена тенденція стосується даних за десятиріччя. Десять років є надто коротким періодом для остаточних визначень культурного процесу, тому наведений

висновок (як, зрештою, і наступні) слід брати до уваги *cum grano salis*.

Філософія Заходу. Знайдені дані дають можливість говорити про певні зрушення в дослідженні західної філософської традиції. Насамперед слід вказати на зосередженості провадження досліджень на філософських проектах XIX–XX століть. Більше половини (79) досліджень стосуються саме цього періоду. З цього числа 34 дослідження стосувалися німецької та австрійської філософської традиції, 20 – англо-американської і 25 – французької (з них 13 дисертацій стосуються постмодерної філософії).

Натомість кількість досліджень з історії філософії Нового часу (5), західного Середньовіччя (6) та Античності (2) має непокоїти. Якщо цікавість до західної філософії XIX–XX століть цілком зрозуміла, оскільки в наш час саме вона визначає світовий філософський процес, то обмеженість у дослідницькій увазі до класичних філософських періодів свідчить про те, що в найближчому майбутньому українська освіта не матиме достатньої кількості фахівців для забезпечення якісної філософської освіти. Фактично досі відтворюється радянська ситуація, де класичні історико-філософські теми немарксистського спрямування перебували на маргінесі.

Філософія Сходу. Що стосується вивчення філософської спадщини Сходу, то є всі підстави говорити про відсутність такого процесу в Україні як такого. За десять років було зроблено лише близько десяти досліджень, що певним чином стосуються історії східної філософії. Однак розмаїття тем, відсутність зв'язку між темами окремих дисертацій говорить про відсутність процесу як такого. Спорадичний інтерес до філософії Сходу виникає в Києві, у якому зосереджено діяльність Товариства дослідників Сходу.

Російська філософія. Одним із результатів цього дослідження є з'ясування того факту, що інтерес до досліджень російської філософії зменшується. За зазначений період було проведено 39 досліджень, при цьому за останні чотири роки помітне зменшення кількості досліджень. Разом з тим, є всі підстави говорити і про наявність постійного процесу у вивченні російської філософії. Цей процес має певну специфіку, виражену в зосередженні дослідницьких інтересів на філософії другої половини XIX – початку XX століть. Поза увагою

дослідників залишається філософія середини і другої половини ХХ століття, сучасна російська філософія. Домінантними темами залишаються російська релігійна філософія, погляди М. Бердяєва, С. Булгакова і П. Флоренського. Певною мірою присутнє історико-філософське осмислення літературного доробку М. Гоголя і Ф. Достоевського.

До специфіки українських студій російської філософії слід віднести цілий шар досліджень, що містять своєрідну полеміку щодо локалізації «києво-руської спадщини» та доробку київських філософів чи/і російських філософів українського походження в межах української чи російської філософії. Ця полеміка в останні п'ять років вочевидь змінила тональність: якщо в 90-ті роки ХХ ст. це був діалог, то на початку ХХІ ст. дослідники уникають розгляду аргументів протилежної сторони, ігнорують нову літературу з поглядами, що не вписуються в ідеологічні рамки досліджень. Фактично якість полеміки останнім часом значною мірою знизилася, виходячи за межі суто академічної сфери.

Загалом, вщухання інтересу до російської філософії можна пояснити і впливом сучасної політичної ситуації в Україні, і бідністю тематизованих аспектів російської філософської традиції. Навіть при поверховому порівнянні з вивченням російської філософії в Польщі чи Угорщині, де кількість досліджень цього кола питань збільшується, видно серйозну залежність українських академічних інтересів від політичної кон'юнктури. У цьому аспекті слід вказати на наявність радикальних регіональних відмінностей у вивченні російської філософії. Впадає в око відсутність досліджень (за винятком одного) з російської філософії на українському Заході, натомість очевидним є постійний інтерес до цієї теми на Півдні та Сході України.

**Українська філософія.** Як уже зазначалося, існує паритет у провадженні досліджень українського і західного філософського доробку. За останні десять років було виконано 99 досліджень із широкого кола питань української філософії, що, зважаючи на 108 досліджень тем західної філософії, є цілком порівнянним числом. Однак є й істотна відмінність. Дослідження західної філософії стосуються всіх трьох вимірів історії філософії, тобто історії філософської теорії (філософських проблем, понять, учень, дискусій тощо), філософської біографії

(доробку певного філософа чи мислителя, який вплинув на розвиток філософії) та філософської культури (загального культурного контексту, який визначав конкретний філософський процес). Дослідження української філософії перебувають здебільшого у площині аналізу філософської культури, коли предметом історико-філософських досліджень стають літературні чи публіцистичні твори, політичні й ідеологічні памфлети тощо. Так, ми маємо 20 історико-філософських досліджень літературних текстів Т. Шевченка, П. Куліша, І. Франка, Л. Українки та В. Винниченка із культурницько-філософськими узагальненнями. Особливий прошарок досліджень становлять дисертації, присвячені історико-філософському аналізу публіцистичних чи ідеологічних творів Д. Донцова, В. Липинського та інших із узагальненнями про національну свідомість та державотворення. За десять років було підготовлено 14 таких дисертацій.

До досліджень філософської культури слід віднести і вивчення киево-руського доробку як фундаменту української філософії. В семи дослідженнях на цю тему ми маємо полеміку (імпліцитну чи експліцитну) з колегами, що досліджують ту ж добу, але як російську філософію.

Серед полемічно спрямованих дисертаційних досліджень у жанрі філософської біографії слід назвати 9 праць, присвячених вивченню доробку філософів Київської духовної академії та філософів українського походження як української філософської традиції. Ці дослідження присвячено переважно філософським поглядам таких постатей, як П. Юркевич, О. Потебня, Б. Кістяківський та інших.

Ще одна постійно присутня філософсько-біографічна тема серед досліджень стосується філософського доробку Г. Сковороди. Десять дисертаційних досліджень сковородіани репрезентують постійну увагу до поглядів Сковороди, аналіз яких відбувається в підкреслено українському чи західноєвропейському контексті.

Студії української філософії в Україні мають значні регіональні відмінності. На Сході і Півдні концепція «української філософії» усе ще перебуває під сумнівом. За зазначений період було проведено 4 дослідження на Сході і 5 досліджень на Півдні. Натомість у Західній Україні було проведено 34 дисертаційних дослідження, більшість із яких стосується питань державотворення та націотворення. Київський / Центральньо-Північний регіон

забезпечив провадження 56 досліджень, які утримували певний баланс між власне історико-філософськими та націологічними студіями.

Узагальнення. З огляду на зазначені дані та узагальнення, слід зазначити таке:

Саме київські і пов'язані з ними академічні центри забезпечують своєрідний баланс історико-філософських інтересів і, водночас, зменшують напруженість між регіональними відмінностями у самоототожненні зі старою трійцею культурних альтернатив. Західноукраїнські дослідницькі центри віддають перевагу українським студіям, провадячи втричі менше досліджень із тем, дотичних до західної філософії, і утримуючи філософський доробок Сходу і Росії поза дослідницьким дискурсом. На Півдні і Сході України є баланс зацікавлень до західної та російської філософії зі спорадичним інтересом до східної та української традиції.

Така істотна регіональна відмінність змушує говорити про відсутність єдності філософського процесу в Україні. Хоча київські центри і забезпечують певний баланс дослідницьких зацікавлень, очевидною є слабкість наукової комунікації в країні, відсутність національних дослідницьких проєктів. Також очевидною є пов'язаність регіональних академічних спільнот із політичною кон'юнктурою, що є свідченням про відтворення радянської залежності філософських студій від «ліній партії» у пострадянській Україні, але тепер за наявності відмінних регіональних політичних преференцій.



*Іван Лисий*

## **Проблема національної визначеності української філософії (Огляд публікацій 2005–2006 рр.)**

Традиційно філософія осмислює себе в універсалістському дусі – як єдиний, неподільний всесвітній (чи, принаймні, загальноєвропейський) процес, процес осягання всезагального. І в межах цієї мислительної парадигми вираз «національна філософія» здається оксюморonom.

Та за обставин наростання у світовій культурі опору глобалізаційному зоднаковінню природно посилюється зацікавлення сингулярним, унікальним у царині культури, інтерес до її національних вимірів. Це стосується і культури філософської. Тим більше, що філософія була й залишається самосвідомістю культури. А ситуація зближення культурних світів, інтенсифікації міжкультурного діалогу якраз загострює потребу в поглибленні самосвідомості кожної культури. Воно ж, у свою чергу, передбачає самоокреслення філософської рефлексії над явищами й процесами національної культури, інакше кажучи, актуалізує проблему національної визначеності самої філософії.

Це вкотре засвідчила презентація 2005 року в Києві «Європейського словника філософій», під час якої не раз наголошувалась ідея культурної рівності унікальних філософських множинностей, у тому числі й національних філософій, та потреба діалогу між філософськими культурами різних націй через переклад неперекладного.

Слід, щоправда, зазначити, що, з іншого боку, наче всупереч домінуючій постмодерній настанові на самоцінність культурного розмаїття, діє своєрідне табу на вживання поняття нації (а поняття національного нерідко опиняється в іронічних лапках) та оприявнюється загроза такого ж табування поняття «культура» (особливо в її ідентифікуючому сенсі), яке вже намагаються витіснити «посткультурою».

Та все ж таки увага до національної визначеності філософії посилюється. І сприяють цьому внутрішні трансформації самого філософського мислення – його перехід від сцієнтистської орієнтації до культуроцентристської, що означає зміну домінуючої моделі філософії у метафілософській рефлексії.

В українському культурному житті – тут і тепер – із зазначеними обставинами збіглося й посилене зацікавлення – коли щире, а коли й кон'юнктурне – власною культурою, в т. ч. її філософським самоусвідомленням, яке, за словами Д. Чижевського, становить «центральный і сутнісний момент кожної національної культури»<sup>1</sup>.

На початку ХХ ст. при обговоренні досліджень з історії української літератури тоді ще не академік Володимир Перетц посилався на вже академіка В. М. Істріна: «С одной стороны, иные не умеют изучать, с другой – еще не ясно, что изучать»<sup>2</sup>. Аналогічна ситуація склалася нині з проблемою національної визначеності філософії. З одного боку, не володіємо методологією, інструментарієм належного окреслення цієї проблеми та її розв'язування. А з іншого – не з'ясований сам предмет: не тільки в сенсі проблемності національних прикмет філософії (до речі, перший історик української філософської культури К. Ганкевич свою працю «Набиси слов'янської філософії» (1869 р.) починав з розділу «Чи може філософія бути національною?»), а і в розумінні відповідних визначників, критеріїв, коли вже такі й не ставляться під сумнів. Тобто теоретично обґрунтованих визначників «свого» у процесі національно-культурної самоідентифікації спільноти поки що немає. Чи є потреба наголошувати нині на важливості цієї самоідентифікації, коли зрозуміло, що майбутнє українства вирішуватиметься в царині культури?

Які ж чинники ускладнюють підходи до зазначеної проблеми та її розв'язання? По-перше, ще триває самовизначення української культури як національної, що й ускладнює місію філософії як теоретичної самосвідомості відповідної культурної цілісності і разом з тим накладає на неї особливу відповідальність. По-друге, своєрідність національної філософії, як

<sup>1</sup> Чижевский Д. И. «Советская» философия // Современные записки. – 1927. – Кн. 33. – С. 483.

<sup>2</sup> Цит. за: Филипович П. П. Літературно-критичні статті. – К.: Дніпро, 1991. – С. 238.

і національної культури загалом, увиразнюється через діалог (ті співвіднесення) з іншими філософіями. Українська філософія в такий діалог поки що не вступила. Сучасна «тутешня» філософська думка не намагається, скажімо, актуалізувати філософсько-антропологічне осмислення українського культурного світу й української людини, так само як не прагне до української (тобто крізь призму власної культури) інтерпретації глобальних проблем, формування власного погляду на сучасний світ.

Ще не усвідомлюється важливість серед національних визначників філософії дотичності того чи іншого явища філософської культури до національної філософської традиції. Властиво, не досліджується, як і чиїми зусиллями ця традиція закладалася, як утверджувалась і чи модернізувалася на кожному з етапів розвитку української філософської думки, як вона оприявлюється і, можливо, переглядається в нинішній практиці українських філософів. Загалом, українська філософська традиція ще не стала предметом спеціального історико-філософського дослідження.

Так само майже не здійснюються компаративістські студії, у перебігу яких з'ясовувалося б, як модифікувалась традиційна філософська проблематика у контексті різних національних філософій, у тому числі й української, що спільного і що відмінного в парадигмах, скажімо, німецького й українського мовомислення, які течії, школи, напрями домінували в українській філософії, на відміну від філософії французької чи італійської, тощо.

Натомість історики української філософії виокремлюють і розглядають ту або іншу загальну прикмету питомого філософування, яку вважають специфікуючою. Наприклад, М. Підлісний вважає центральною наскрізною проблемою українського філософського розмислу «цінності людського буття»<sup>3</sup>.

А. Довгань як специфікуючу прикмету української філософської думки пропонує досить розмито окреслений ним оптимізм. Його стаття має заголовок «Оптимістичність міркувань як сутнісна риса української філософії»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Див.: Філософія. Культура. Життя: Міжвузівський збірник наукових праць. – Вип. 26. – Дніпропетровськ, 2006. – С. 164–171.

<sup>4</sup> Див.: Мандрівець. – 2005. – Ч. 5. – С. 75–81.

М. Бевз такою ж сутнісною її ознакою вважає споглядальність як метод <sup>5</sup>.

На думку І. Бичка, українська філософська думка вирізняється орієнтацією на «неоплатонічно-ареопагітичну модель філософування» <sup>6</sup>.

Серед таких прикмет і очікувана, бо вже традиційна кордоцентричність (чи, як пише дехто, кордіалізм). Її в контексті «інтелектуальної ідентичності» української філософії описує Я. Гнатюк у кандидатській дисертації «Український кордоцентризм: історико-філософський аналіз», захищеній 2005 року у Львівському університеті. Виводячи кордоцентризм як «ідеальний принцип» із «взаємодії бароко, романтизму і філософії» і пов'язуючи його із софійним способом філософування, Я. Гнатюк вбачає у ньому підставу встановлення «інтелектуальної ідентичності української філософії» <sup>7</sup>.

Трохи дивує розчленування істориком філософії української культури на дві культури: православну і греко-католицьку, а відтак приписування першій з них – «чуттєвій» – творення кордоцентризму <sup>8</sup>. Ще менш переконливою є експлікація зазначеного процесу як утвердження примату ірраціональної (сільської) спільноти над раціональною (міською) і, очевидно, пов'язаний із цим пріоритет духовного досвіду щодо логіко-дискурсивного мислення <sup>9</sup>. Тим більше, що так звана кордоцентричність в її автентичному прочитанні Г. Сковородою, а ще більше П. Юркевичем, є, радше, апеляцією до цілісної, «повної» людини, «цілого чоловіка», кажучи словами І. Франка, аніж якимось українським варіантом емотивізму.

Ближчий до раціонального тлумачення «кордіалізму» М. Кітов. Він твердить, що в українській філософії серце є концентрованою повнотою виявлення (?) внутрішнього духовного і душевного

<sup>5</sup> Див.: Наукові записки Харківського університету повітряних сил: Соціальна філософія. Психологія. – 2006. – Вип. 1. – С. 32.

<sup>6</sup> Див.: V Конгрес МАУ: Соціально-гуманітарні науки. – Чернівці: Рута, 2004. – С. 3.

<sup>7</sup> Гнатюк Я. С. Інтелектуальна ідентичність української філософії і принципи кордоцентризму // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – 2005. – Вип. VII. – С. 6, 7.

<sup>8</sup> Там само. – С. 5.

<sup>9</sup> Там само. – С. 6.

світу людини<sup>10</sup>. Правда, ця думка якось випадає з контексту цитованої праці, бо вже на тій самій сторінці кордоцентризм трактується як «людинолюбіє» і підноситься до «найглибиннішого прояву родової, праукраїнської ментальності»<sup>11</sup>.

Близьке за духом звертання до вітчизняної праісторії допомагає М. Кітову «спростовувати» констатацію Д. Чижевським відсутності внеску українців до світової філософії. Наш автор, посилаючись зокрема на Анахарсиса, стверджує «величезний вклад» праукраїнців до світової філософської культури<sup>12</sup>. Між іншим, характеристика тих явищ IX ст., що цікавлять М. Кітова, вже не супроводжується префіксом «пра-». Стосовно зазначеного часу він веде мову про «українську національну (?) філософську свідомість», яка, на його думку, в ті далекі часи розвивалася «підневільно»<sup>13</sup>.

Обговорюючи своєрідність національної філософії, О. П. Варениця натомість звертається до «філософії слов'янської». Тому при характеристиці критеріїв шуканої визначеності філософської думки окреслює ці критерії як спільнотні. До таких віднесені тут належність філософа до певного етносу чи нації (конструювання слов'янської нації в тексті спеціально не ословлене), національна (слов'янська?) самосвідомість мислителя, мова (слов'янська?) філософських творів і, зрештою, їх зв'язок з «національно-культурними проблемами»<sup>14</sup>. Та всі ці критерії в розмислі О. Варениці фактично не працюють, зате специфічність слов'янської філософії виявлена в тому, що тут будь-який «витвір духу» насичений «глибоким філософським змістом»<sup>15</sup>.

Трохи делікатніше ту ж своєрідність українського філософування фіксує М. Кітов. Virізняючи такі типи філософування, як теоретичний, релігійно-містичний, художньо-образний та есеїстично-афористичний, він відносить українську філософію відразу до двох останніх типів. Мабуть, не позбавлене певної

<sup>10</sup> Див.: Кітов М. Г. Про деякі загальнометодологічні підходи до вивчення української національної філософії // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності: Збірник наукових праць. – Вип. 15. – К.: Віпол, 2005. – С. 63.

<sup>11</sup> Див. там само. – С. 61.

<sup>12</sup> Там само. – С. 50.

<sup>13</sup> Там само. – С. 54.

<sup>14</sup> Варениця О. П. Слов'янська філософія: спроба історико-філософського осмислення // Вісник КНУ ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія. – 2005. – Вип. 73–75. – С. 13.

<sup>15</sup> Там само.

привабливості намагання М. Кітова розширити межі філософської культури, традиційно звужені до дискурсивно-теоретичного мислення. Проте не може не насторожувати, по-перше, приписування українській філософській думці типологічної дуалістичності, а по-друге, віднесення її до такого собі «прудковізму». Адже автор прикметним репрезентантом есеїстсько-афористичного типу філософування вважає «Козьму Прудова»...<sup>16</sup>

Є у М. Кітова ще одна типологія. Його звертання до неї певною мірою інтенційно виправдане: він хотів би вирізнити власне українську філософію від тих філософських феноменів, які так чи інакше традиційно пов'язуються з Україною, але реально цей зв'язок має випадковий характер. Скажімо, у філософській діяльності П. Авсенева нічогісінько б не змінилося, коли б він працював не в Київській, а, наприклад, у Московській чи Казанській духовній академії. Однак він фігурує у святцях «філософського українознавства».

Щоб уникнути таких історико-філософських казусів, М. Кітов і намагається відрізнити «українську національну філософію» (очевидно, як самосвідомість відповідної національної культури) від «філософії на українських землях» (доцільність застосування такого просторового, територіального критерію сумнівна, нехай навіть тут мовиться про українські етнічні землі, хоч би до якої держави вони входили) та «філософії в Україні»; останню розуміють «як незалежну державу»<sup>17</sup> (цей інституціонально-політичний критерій не виглядає переконливіше, ніж попередній).

Повертаючись до своєрідності слов'янської філософії, обговорюваної О. Вареницею, доведеться згадати ще одного дослідника – С. Ф. Клепка, а точніше його працю «Філософська робота в культурі України». Оскільки мовиться не про українську культуру, а «культуру України», то чому не звернутися до своєрідності слов'янської філософії. Тим більше, що для автора названої праці специфіка «філософії слов'янських країн» не є проблемою. Він наче добре всім відомі перераховує такі її прикмети: «месіанізм, кордіалізм, практицизм, нігілізм (?)».

<sup>16</sup> Кітов М. Г. Цитована праця. – С. 50 (Цитую добуквено. – І. А.). М. Кітов, щоправда, скромно визнає, що запропонована ним типологія може мати недоліки. Звісно, може. Але ж не такі кричущі!

<sup>17</sup> Там само. – С. 55.

панславизм»<sup>18</sup>. Зате проблемною для п. Клепка є сама «можливість української філософії».

Натомість він допускає «існування “філософської орбіти України”», яку згодом перейменовує у «філософську когорту», яка «виявилася з різних причин включеною до філософського сегменту української культури»<sup>19</sup>. С. Клепко уподібнює названу ним «орбіту» Місяцеві, який, перебуваючи поза Землею, впливає на неї, як і «орбіта» – на «життя української нації»<sup>20</sup>. Тут же наш автор вважає за потрібне наголосити, що діячі з цієї «когорти» дотичні до української культури, «незалежно від своєї національності, місця народження і проживання, сфери творчості та мови (але не мовомислення. – І. А.)»<sup>21</sup>. Тому наступне їх поіменування в цьому ж тексті «українськими філософами» викликає легке здивування. Як і, до речі, використання тим самим автором словосполучення «українська філософія»<sup>22</sup>.

Після всього цього зовсім не дивує віднаходження С. Клепком біля витоків вітчизняної філософської традиції такого способу філософування, що «звільнений від... філософії», як «мудрість простоти»<sup>23</sup>. Очевидно, мовиться про ту простоту, котру, як значиться в одному давньоруському тексті, належить любити паче мудрості. Який бакалавр, що хоча б на недовгий час стикався з латиною, не вигукне при тому – «Sancta simplicitas!»

Автори, про яких тут мовилося, торкаються національної визначеності української філософії в невеликих за обсягом публікаціях або й принагідно (проте всі ці тексти видрукувані в наукових виданнях, і саме в цьому я не раз шукав виправдання мого звертання до них). Та ось 2006 року на цьому доволі скромному тлі з'являється монографія, що, судячи із заголовка, спеціально присвячена проблемі, яку ми обговорюємо<sup>24</sup>. Її автор поставив собі за мету дослідити «специфіку філософування

<sup>18</sup> Вісник ХНУ ім. В. Каразіна. Філософія. – 2005. – № 706. – С. 26. Прошу вибачення в автора і читачів: не втримався при цитуванні принаймні в одному місці від єхидного знака питання.

<sup>19</sup> Там само. – С. 26, 27.

<sup>20</sup> Там само. – С. 26.

<sup>21</sup> Там само.

<sup>22</sup> Див. там само. – С. 28, 32.

<sup>23</sup> Там само. – 23.

<sup>24</sup> Горбач Н. Я. Специфіка української філософії. – Л.: Каменяр, 2006. – 216 с.

українського народу (?), те, що відрізняє його від філософії інших, в тім числі – західноєвропейських народів і показує її оригінальність і особливість»<sup>25</sup>. Наведена цитата – зі вступу. В дуже коротких висновках із книжки Н. Горбач твердить, що шукану специфіку української філософії становить центральне для неї «питання вічності»<sup>26</sup>. При тому він спочатку приписує всій західній філософії як таку ж центральну і, очевидно, специфікуючу проблему марксистську версію так званого основного питання філософії, а відтак демонструє зазначену особливість українського філософування.

Та – попри зазначені обіцянки і підсумки – з'ясування специфіки української філософії залишилося в намірах Н. Горбача, а його книжка є хіба що своєрідним стислим оглядом історії української філософської думки, хоча автор і застеріг, що його «праця не претендує на висвітлення всієї історії філософії України»<sup>27</sup>.

У книжці не знайдемо відповіді на те, в чому полягає наголошене автором «питання вічності», яким чином воно дотичне до питомої філософської традиції. Хоча поняття «вічність» і фігурує в його розмові чи не про кожного другого персонажа книжки. Скажімо, Н. Горбач констатує, що у К. Туровського мовиться про вічність потойбічного життя<sup>28</sup>, а в поезії Лесі Українки звучать мотиви вічності<sup>29</sup>; в думках І. Вишенського автор знаходить відлуння християнської ідеї вічності<sup>30</sup>, а в міркуваннях П. Могили – «християнське розв'язання основного філософського питання про вічність буття»<sup>31</sup>. У досить розгорнутій характеристиці спадщини Г. Сковороди Н. Горбач згадує про «начало вічності», небесні гори вічності, забавляння вічністю тощо<sup>32</sup>. Чи не найрозлогіші пасажі про вічність знаходимо на сторінках, відведених Т. Шевченкові. У теоретичному вступі до цього підрозділу автор твердить: «Фактично основним питанням філософії є питання про вічність – що є вічне: матерія чи свідомість». І через рядок-другий наполягає: «Проблема

<sup>25</sup> Там само. – С. 3–4.

<sup>26</sup> Там само. – С. 207.

<sup>27</sup> Там само. – С. 3.

<sup>28</sup> Див. там само. – С. 37.

<sup>29</sup> Там само. – С. 176–177.

<sup>30</sup> Там само. – С. 61.

<sup>31</sup> Там само. – С. 71.

<sup>32</sup> Там само. – С. 104, 105, 110.



вічності є справді основним питанням будь-якої (*а не тільки української?* – І. А.) філософії». Далі йдеться про те, що художня творчість Шевченка «спрямована на реалізацію ідеї вічності». І нарешті: поняття долі, музи і слави Шевченко поєднав «у єдину концепцію вічності»<sup>33</sup>.

Отже, як видно, переважають загальники; ні експлікації поняття вічності, ні більш-менш зрозумілого і переконливого відтворення інтерпретації «проблеми вічності» українськими мислителями Н. Горбач не здійснює. Зайве нагадувати тут про те, що дилему часовості й вічності не оминув фактично жоден філософ, який розгортав свій дискурс у руслі християнської традиції, а почасти й поза нею...

Тож маємо справу зі ще однією пропозицією, про належне обґрунтування якої не подбали. А сумнівні міркування на кшталт заключного в книжці – «Специфіка українського філософування – цікавий і маловивчений феномен української ментальності»<sup>34</sup> – ставить під знак питання серйозність цієї пропозиції. Адже, по-перше, у цьому твердженні дивовижно поставлені у відношення «загальне (ментальність) – одиничне (філософування)» речі різноприродні, хоча й залежні. По-друге, у цій фразі знаходимо викривлене відлуння позиції Д. Чижевського, який вбачав тісний зв'язок між особливостями українського філософування і своєрідністю української психіки (ментальності). Але, замість послатись на «Нариси з історії філософії на Україні», Н. Горбач докоряє їх авторові за нерозуміння специфіки української філософії та намагання «накласти принцип західноєвропейського філософування на історію українського світосприйняття»<sup>35</sup>. Але ж між теоретико-філософським світотлумаченням, про яке начебто йшла мова у книжці Н. Горбача, і «світосприйняттям», про історію (?) якого тут згадано, – величезна різниця.

До свого тлумачення специфічності українського філософування Н. Горбач ще раз повертається у недавній книжці про філософію І. Франка<sup>36</sup>. Тут він твердить, що проблема «вічності лежить в основі традиційного українського філософування».

<sup>33</sup> Горбач Н. Я. Специфіка української філософії. – Л.: Каменяр, 2006. – С. 143, 145, 148.

<sup>34</sup> Там само. – С. 208.

<sup>35</sup> Там само.

<sup>36</sup> Горбач Н. Філософські переконання І. Франка. – Л.: Каменяр, 2006. – 112 с.

А завершує книжку тирадою про те, що І. Франко продовжив «традиції українського філософування, визнаючи (?) буття світу й людини в контексті вічності»<sup>37</sup>.

Кожна із прикмет українського філософування, трактованих авторами як специфікуючі, звісно, ледве чи є унікальною для питомої філософської думки. Про її специфікуючу вагу може йтися лише при врахуванні їх особливих системних зв'язків, так би мовити – в комплексі. А системність такого роду оприявнює себе у змісті національної філософської традиції, яка, безумовно, варта пильнішої уваги істориків української філософії.

---

<sup>37</sup> Там само. – С. 4, 107.

*Іван Лисий*

## **Оприсутнений Франко Володимира Мазепи**

**(Рецензія на книжку В. Мазепи  
«Культуроцентризм світогляду Івана Франка»)**

Зазвичай рецензент, беручись до аналізу свіжовиданої книжки, має справу з двома адресатами: з потенційними читачами видання і з його автором. Звертаючись до останньої книжки В. Мазепи <sup>38</sup>, рецензент має за співрозмовника, на превеликий жаль, лише читача. Володимир Іванович попрощався зі своєю працею, коли та мала формат авторського оригіналу. І ця скорбна обставина якоюсь мірою обумовила характер пропонованого відгуку.

Спочатку історіософія Франка була для співробітника академічного інституту черговою плановою темою. Та в міру заглиблення у спадщину Франка В. Мазепа поступово досягав справжні масштаби Франкової постаті, огром ідейно-інтелектуальних звершень сина нагуєвицького коваля. І разом з тим гостро відчував потребу діяльної присутності Франка в духовному просторі сучасного українства. А ще – глибоке особистісне обурення намаганням деяких нинішніх інтелектуалів відсунути Франка на культурний маргінес (чого варта кваліфікація зробленого ним як «зdezорієнтованої сізифової діяльності»!). В. Мазепа підставно визнав у Франкові духовного лідера української спільноти (с. 224), мислителя європейського штибу і європейського масштабу, плідний розгляд філософсько-світоглядних ідей якого можливий у широкому європейському контексті доби.

Докластися в міру своїх сил до так необхідного оприсутнення Франкового інтелектуального спадку стало, відтак, головною метою автора книжки, про яку тут ідеться. У цій спадщині він

---

<sup>38</sup> Мазепа В. І. Культуроцентризм світогляду Івана Франка. – К.: ПАРАПАН, 2004. – 232 с. Надалі сторінки цього видання зазначатимуться у тексті. Стисле резюме пропонованого тексту друкувалося у «франківському» числі журналу «Слово і час» (2006. – Ч. 8).

зосередив увагу насамперед на тих змістових моментах і смислових акцентах, через які Франко вступатиме в діалог з кожним наступним поколінням українців. І не лише українців – коли ці останні, нарешті, стануть повноцінними суб'єктами міжкультурного діалогу.

Прагнучи досягнути вагомості інтелектуального досвіду Франка, масштаб зрушень, здійснених ним у духовному світі українства, В. Мазепа особливо не наголошував на розрізненні в нього історіософського, соціальнофілософського чи культурфілософського дискурсів (хоча й розумів, кажучи словами М. Зерова, «багатопостасність генія» Франка). Він побачив у Франкові непересічного універсального мислителя з виразною науковою (а не позитивістською!) налаштованістю; не випадково у книжці найчастіше називають Франка ученим. До того ж, Автор добре розуміє, що так само, як неможливо вкласти Франка-письменника в прокрустове ложе якогось певного стилю – натуралізму, нового реалізму, символізму чи неоромантизму, не піддається Франко-мислитель однозначному маркуванню згідно з постулатами тієї або іншої філософської школи чи жорстко окресленої інтелектуальної традиції.

Недавнє застереження щодо позитивізму якраз означає, що інтелектуальний вибір, здійснений Франком у певний час на користь цього вчення, був минушим етапом його духовної саморозбудови, а не радикальним самовизначенням – раз і назавжди. Разом з тим, добуте із впливового в певний час позитивізму раціональне зерно назавжди увійшло до інструментарію Франка-дослідника. В. Мазепа, зокрема, зазначає, що той ніколи не вигадував довільних теоретичних конструктів, а завжди намагався зануритись у надійне море емпірії (с. 8).

Філософську спадщину мислителя Автор розглядає під кутом зору провідної для Франка «ідеї культуроцентризму» (с. 9), яку вважає найактуальнішим посеред інтелектуальних його набутків. Ця ідея прочитується, насамперед, як відведення культурі визначальної ролі в універсумі людини (с. 88). Разом з тим, це й настанова на розгляд будь-яких людських феноменів, зокрема духовних витворів людини, в контексті культури, культурного процесу (Т. Гундорова в цьому випадку скористалася не дуже прозорим поняттям «культурного гуманітаризму»).

Сам Автор використовує концепт культури як головну засаду власного дослідження і тим самим наче демонструє продуктивність,

евристичність смислового осереддя Франкової інтелектуальної спадщини.

Для Франка культура – у всьому розмаїтті її сторін та ви-мірів – була окресленою системою способу життя людей, а також вічною підготовчою школою до *свобідного* життя як особистості, так і всієї спільноти (с. 10). Культуроцентристське налаштування Франка-мислителя знайшло свій відбиток передовсім у тому, що для нього історія була в першу чергу розвитком культури. Такий погляд, показує В. Мазепа, веде до наголошування Франком людино-мірності історії (с. 16–17) і до трактування історіографії як знання людинознавчого (с. 33). Автор добачає філософське кредо історичних досліджень ученого в триєдиній формулі «людина – культура – історія» (с. 17). В її ключі утверджується думка про емансипацію людської одиниці в історії та реалізується особлива увага до творчої індивідуальності в культурному процесі.

Культуроцентризм Франка – і в перенесенні ним центру ваги соціально-філософського дискурсу до сфери культури. На думку Автора, цей методологічно значущий крок сприяв переходові Франка на ліберально-демократичні, культурницько-гуманістичні позиції (с. 65, 98, 99, 104).

З культуроцентризмом пов'язує В. Мазепа введення до соціальної філософії Франка національного моменту (с. 86), зрештою, визнання пріоритету національного над соціальним (с. 87). Франкове гасло: «Ясно держати і систематично боронити стяг національності». Національна культура становить «силу духу» народу. А самодостатність національної культури засвідчена її спроможністю самостійно ставити й розв'язувати найскладніші загальнолюдські проблеми (с. 226). Разом з тим, тільки самоокреслена національна культура, за переконанням Франка, здатна стати повноцінним суб'єктом міжкультурної взаємодії (с. 103). Тому-то та чи інша спільнота, в тім числі Україна, репрезентує себе серед народів світу культурою (с. 45).

З погляду Франка, нація є «цілісним культурним організмом» (с. 64), цивілізаційно-культурною системою (с. 100). У книжці звернуто увагу й на те, що для Франка почування ідеалу національної самостійності народу перебуває в «культурнім погляді», тобто цей ідеал чинний як естетичний феномен (с. 199). Загалом кажучи, культуроцентризм Франка має виразне націо-

нальне, українське забарвлення, що дає підстави в певному сенсі характеризувати його світогляд як україноцентричний. Тому на першому плані для Франка завжди була турбота про розширення обріїв рідної культури і поглиблення питомого інтелекту.

В. Мазепа виявляє, що критерієм суспільного поступу для Франка є піднесення культурно-духовного рівня людності та культурного статусу кожної людини (с. 78). Думка ця супроводжується у Франка застереженням щодо можливої редукції форм активності спільноти до культурно-освітньої діяльності.

На завершення розмови про Франків культуроцентризм варто зауважити, що центральна засада Франкового мислення не виражала загального умонастрою, налаштованості його часу – доби пригасання культури, а радше суперечила їм. Ймовірно, з цим слід пов'язувати відсутність труднощів з її реактуалізацією сьогодні – в не найліпший для культурного поступу час.

Навіть з побіжно зазначеного легко виснувати, що культуроцентризм як засада мислення Франка у рецензованій книжці знаходить досить багаті й розмаїті конотації. Варто додати, що простеження Автором реалізації цієї засади в історіософському, соціальнофілософському та мистецькофілософському дискурсах Франка стає організуючим чинником у побудові книжки, забезпечуючи її структурну цілісність.

Дослідження В. Мазепа починається з розгляду Франкового трактування культури як концептуальної призми бачення людини в її історії. Тут наголос зроблено не тільки на тому, що Франко був на боці олюдненої історії, а й на розумінні ним релятивності історичного знання і підґрунтя цієї релятивності. Далі розглядається бачення Франком культурно-історичного поступу людства і його духовних чинників у світлі принципу культуроцентризму. Тут і в наступному розділі Автор досліджує ставлення Франка до соціальнофілософської доктрини марксизму. Особлива увага до культурних зрізів історичного буття людини сприяє В. Мазепі оприявити не зауважені попередниками смислові акценти у відповідних розмислах Франка (див. с. 30, 38, 51, 63, 81 тощо).

Далі аналізується трактування Франком у його соціальній філософії та історіософії української історії проблеми нації, пошуки ним «універсальної моделі націєтворення» (с. 57). Крім зазначеного раніше, Автор розглядає такі ідеї Франка: роль

самосвідомості спільноти в процесі націєтворення: народ, що не усвідомлює себе, не нація, а юрба (с. 121); українській спільноті в процесі націєтворення належить дбати по цілісність і розгалужену різнорівневу структурованість (с. 99–100); самоорганізація нації як формування громадянського суспільства (с. 98); оптимально здійснювана акультурація інокультурних цінностей як гарантія «національного самопорятунку» (с. 95, 103).

Автор увиразнює екзистенційні віяння в соціальнофілософському дискурсі Франка. Заради політичної самостійності спільноти, її національної незалежності, тобто здобуття власної державності, можна «запалювати серця широких кругів людей, вести тих людей до найбільших жертв, додавати їм сили в найстрашніших муках і терпіннях», лише коли народ прагнучиме цієї самостійності. Щоправда, Франко вважав своїм громадянським обов'язком працювати на те, аби це прагнення з'явилося.

В. Мазепа аналізує трактування Франком української національної ідеї в її людських вимірах і в невеличкому підрозділі торкається бачення Франком соціальної структури української нації. Значно більший розділ присвячено Франковому розумінню стосунків між елітою й масою, трактуванню ним проблеми «вождівства».

В останньому розділі книжки Автор досліджує культурологічні смислові акценти у Франковій філософії мистецтва. Варто наголосити, що тут він йде набагато далі традиційного вже аналізу праці «Із секретів поетичної творчості». В. Мазепа звертається до трактування Франком таких нетривіальних питань, як самоцінність мистецтва і націєтворча роль художньої культури, свобода творчої індивідуальності митця, співвідношення національного та індивідуально-неповторного, з одного боку, а з іншого – загальнолюдського в мистецькій творчості. Привернуто увагу до думки Франка про те, що поезія геніальних творців XIX ст. була щоразу неповторно-індивідуальною, та кожен з них виявив при тому «масу основних прикмет... своєї нації» (с. 22).

Перехід Франка на «ліберально-культурницькі» позиції (с. 77), на думку В. Мазепа, не зробив з нього прихильника філософії та ідеології модернізму (який для Франка був «декадентизмом») (с. 193). Автор бачить раціональне ядро Франкової критики модернізму в оприявненні за декларованою бездієвністю

модерністів тенденційності, тобто підпорядкування мистецької творчості цілям і засобам, що вносяться до мистецтв із позамистецьких сфер (с. 187–188). Франко рішуче не приймав ідеологічну заангажованість митця (с. 216). Проте ставлення Франка до практики митців-модерністів, втім числі українських, було зовсім не однозначним. І в цьому, як і в багатьох інших моментах Франкового дискурсу, Автор бачить суперечливість філософсько-світоглядних та естетичних його позицій, розгляду якої присвячує чимало сторінок монографії. Найчастіше до цих суперечностей він звертається в контексті обговорення Франкового «двійництва» – проблеми надзвичайно цікавої, але рідко порушуваної франкознавцями.

Треба погодитися з тими дослідниками, які домінанту життєвої налаштованості Франка бачили в боротьбі. Та не менша правда і в тому, що це не в останню чергу була боротьба Франка з самим собою. Для В. Мазепи, який цікавиться передовсім філософським дискурсом Франка у різних його форматах, «роздвоєння» останнього увиразнюється як парадоксальність його соціальної філософії. Йдеться, серед іншого, про концепцію «малих справ»; Автор наголошує, що Франко, з одного боку, бачить безперспективність цієї стратегії, а з іншого – нездатність відмовитися від неї як єдино можливої за соціокультурних реалій доби (С. 76–77). Віднаходить В. Мазепа вияви «двійництва» Франка і в його ставленні до соціалістичної доктрини. З одного боку, він шукає в ній гуманні, «щиро людські» моменти, а з іншого – виявляє утопічність соціалістичної візії майбутнього і антигуманність шляхів до нього.

Автор докладно простежує розгортання теми «двійництва» у філософських поемах «Смерть Каїна», «Іван Вишенський», «Похорон» і «Мойсей». Він звертає увагу на те, що «таємні скритки нижньої свідомості», відверто оприявлені поетом у його персонажів і ліричного героя, усвідомлюються Франком як його власні двійники. Коли хтось із них проклинає долю за те, що поклала на поетові плечі «тяжке ярмо» патріотизму, то сам він вважає підлістю навіть думку про скидання цього «ярма».

Для В. Мазепи Франко сучасний самим способом свого мислення – відкритого, динамічного, самокритичного, чуйного до змін у ситуації людства, власної спільноти й «людської одиниці» і, водночас, вірного певним константним засадам. Він сучасний



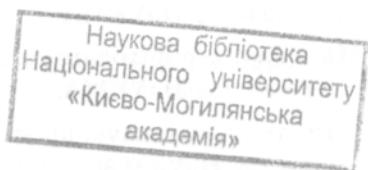
і глибинним розумінням історичної долі українців та пророчим баченням їх історичної перспективи. Разом з тим, Автор із зацікавленням зупиняється на тих часткових міркуваннях свого героя, які – нерідко несподівано, а то й дивовижно (якщо забути про те загальне співзвуччя з нашою добою) – перегукуються із «суперсучасними» інтелектуальними побудовами. Хіба не корелює з раціональним змістом т. зв. «конструктивізму» в нинішній гуманітаристиці трактування Франком історіографічних праць як конструювання історичних подій (с. 15)? А випередження Франком тієї оцінки Середньовіччя, яку медієвісти обґрунтували значно пізніше (с. 34)? А домінуюче в нинішній науці історико-антропологічне дослідження минулого хіба не резонує зі згаданим раніше прагненням Франка «олюднити» історію, тобто трактувати історичне буття як процес людської екзистенції, проживання і діяння людини у вимірах антропологічного часу (с. 17)? А екзистенціальні смислові наголоси в антропологічному і соціальнофілософському дискурсі Франка (с. 46, 59), здійснені не в другій половині ХХ ст., коли вони стали чимось узвичаєним, а наприкінці ХІХ ст. – у першому десятиріччі ХХ ст. Зрештою, хіба не гостро злободенно звучить вирізнена В. Мазепою думка Франка: тільки як самостійний *культурний* організм нація набуває здатності до «самостійного... політичного життя» (с. 89)? Або сформульована у статті «Свобода і автономія» (1907 р.) теза: «...повна політична воля і рівність кожної людської одиниці, забезпечення людських прав, а вже на тій основі автономія національності».

В. Мазепа не підводить інновації Франка і своєрідність його світотлумачення під модні нині рубрикації «гностичних драм» чи «масонської історіософії», як це робили в ювілейних публікаціях впливові франкознавці. Але він не нехтує дослідницькими здобутками (іменитих і не дуже) колег. Хоча максимум уваги Автор надавав джерельним текстам, обшир яких намагався постійно поповнювати, проте живе відлуння в його розмислі знаходили дослідження О. Забужко, Г. Грабовича, Т. Гундорової та ін. Поза цим актуальним контекстом В. Мазепа не мислив плідної пошукової праці.

Якби була можливість звернутися до Автора, то мали б певний сенс якісь міркування щодо поліпшення структури книжки, доведення до завершеного формату деяких її сюжетів

(зокрема, ставлення Франка до вітчизняного народництва) тощо. На жаль, такої можливості немає і не буде...

Зате є серйозна монографія, що, безперечно, прислужиться до оприсутнення Франка в духовному просторі нинішнього українства. В. Мазепа не раз висловлював щире і глибоке занепокоєння «духовним сирітством» новітньої української культури. Його тривожила віртуальна відсутність у ній вирізненої потужної інтелектуальної традиції, а властиво, відмова від її усвідомлення й актуалізації. Він був занепокоєний тим, скільки в нинішньому українському поспільстві реально знайдемо людей, достоту причетних до цінностей національної культури в її вершинних – отже загальнолюдських – досягненнях, людей із Франкового «духа печаттю». Він прагнув прислужитися до їх примноження. А у франківській традиції найвартіснішою для самого В. Мазепа була вкрай потрібна нам нині «філософія дії».



## ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

---

*Бондаревська Ірина*, д-р філос. наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

*Голіченко Тетяна*, канд. філос. наук, доцент кафедри політології НаУКМА

*Головащенко Сергій*, канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

*Довга Лариса*, канд. філос. наук, старший наук. співробітник Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ

*Козловський Віктор*, канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

*Кримський Сергій*, д-р філос. наук, провідний наук. співробітник відділу логіки та методології науки Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ

*Кузьміна Світлана*, канд. філос. наук, доцент, докторант кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

*Лисий Іван*, канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

*Менжулін Вадим*, канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

*Мінаков Михайло*, д-р філос. наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

*Сватко Юрій*, д-р філол. наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

*Ткачук Марина*, д-р філос. наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

Наукове видання

МОГИЛЯНСЬКІ  
ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ  
СТУДІЇ

Редактор

*Т. В. Нагорна*

Художнє оформлення

*В. Ю. Легкого*

Технічний редактор

*Т. М. Новікова*

Комп'ютерна верстка

*Н. В. Єрмак*

Коректор

*С. П. Залозна*

Підписано до друку 22.12.2008.

Формат 60 × 90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.

Гарнітура «Mysl». Папір офсетний № 1.

Друк офсетний.

Ум. друк. арк. 26,5. Наклад 300 прим.

Зам. 8-332.

Видавничий дім «Києво-Могилянська академія».

Свідоцтво про реєстрацію № 1801 від 24.05.2004 р.

Адреса видавництва та друкарні:

04655, Київ, Конtrakтова пл., 4.

Тел./факс: (044) 425-60-92.

E-mail: phouse@ukma.kiev.ua

<http://www.publish-ukma.kiev.ua/ua>

226003

UKMA Library \* Book



0507728